



Universidad Pablo de Olavide, de Sevilla

Centro de Estudios de Postgrado-Escuela de Doctorado

Programa de Doctorado en Ciencias Jurídicas y Políticas

Propuesta de Tesis de Doctorado:

Democracia y derechos humanos en la forma ético-política liberal. Propuestas para una lectura crítica: de Marx, Weber y Schmitt, a Negri y Agamben

Elaborada con el fin de aspirar al Título de Doctor por

Dalmiro Daniel Inojosa Bravo

*Realizada bajo la Dirección del Dr. José María Seco Martínez,
Catedrático de Filosofía del Derecho por la
Universidad Pablo de Olavide, de Sevilla*

Sevilla, 2018

Universidad Pablo de Olavide de Sevilla (UPO)

Centro de Estudios de Postgrado (CEDEP)-Escuela de Doctorado (EDUPO)

Programa de Doctorado en Ciencias Jurídicas y Políticas

Resumen de Tesis de Doctorado: *Democracia y derechos humanos en la forma ético-política liberal. Propuestas para una lectura crítica: de Marx, Weber y Schmitt, a Negri y Agamben*

Autor: Mg. Lic. Dalmiro Daniel Inojosa Bravo

Director: Dr. José María Seco Martínez

Resumen: La presente Tesis de Doctorado busca realizar una lectura crítica de la forma ético-política liberal desde la relación entre democracia y derechos humanos. Pretendemos abordar los límites y las aporías de la articulación democracia-derechos humanos, lo que quiere decir primero la comprensión de la promesa liberal, incluso de su irresistible potencia ética a pesar de la crisis recurrentes de su sustrato material, el capitalismo, y, segundo, entender la imposibilidad de la democracia y los derechos humanos en un contexto de una fuerte cultura antipolítica que paradójicamente produce la misma Civilización liberal. La comprensión del límite de la forma ético-política liberal en nuestra indagación será a partir de un recorrido que comienza con Karl Marx, Max Weber y Carl Schmitt hasta llegar a los aportes de Antonio Negri y Giorgio Agamben.

Al mismo tiempo, nuestro tratamiento busca captar la forma ético-política liberal desde una diferenciación entre, por una parte, aquellos pensadores de la «época de la estatalidad» cuyas reflexiones se ubican en el momento histórico de preeminencia del Estado como instancia política concreta (Marx, Weber y Schmitt), y, por otra, de aquellos pensadores que se sitúan en el tiempo histórico de su ocaso, o, al menos, a la época de su compleja y problemática coexistencia junto a poderes públicos y privados de trascendencia planetaria (Negri y Agamben). A partir de una serie de problemas que seleccionamos, las contribuciones específicas que hemos destacado son las siguientes: la producción juvenil del joven Marx hasta el encuentro con la economía política en los *Manuscritos* de 1844, la propuesta institucional de Weber en sus célebres conferencias de 1919, la crítica al *pathos* liberal en Schmitt que comienza con su definición de soberanía hasta la publicación de *El concepto de lo político*, la indagación *Imperio* de Negri (junto a M. Hardt) dedicada a la comprensión de la nueva forma de soberanía global y, por último, el primer volumen del proyecto *Homo Sacer* de Agamben.

De este modo, la presente propuesta pretende aportar a la problematización de la forma ético-política liberal desde una lectura crítica que asuma la complejidad de su entramado lógico-conceptual en tanto deviene de aquellos condicionamientos de lo concreto-temporal. Es por ello que nuestra lectura tiene como marco de referencia los desarrollos epistémico-teóricos elaborados por el Dr. Joaquín Herrera Flores en su metodología relacional de los derechos humanos. Adoptamos su enfoque crítico en tanto y en cuanto se dispone en las antípodas del esencialismo y normativismo jurídico-político. Por lo demás, como cualquier perspectiva compleja implica la dificultad de cualquier intento por comprender sistemáticamente un tiempo histórico. Lo que sí es posible, en tal caso, es abordarlo desde «‘fragmentos’» o aportaciones específicas que por su misma consistencia teórico-epistemológica y por su intento de reflexión rigurosa permitan al menos captar algunas de sus notas esenciales. Lo que supone, al mismo tiempo, que no hay posibilidad de concluir definitivamente, sino que más bien sólo podemos problematizar críticamente los problemas vitales que signan nuestra actualidad. En este caso en particular, el intento trata de comprender críticamente los fundamentos fundacionales de la democracia y los derechos humanos en el deontologismo liberal. Sin pretender, vale decirlo, el gesto propositivo hacia la posibilidad de una superación de su límite ético-político, no en cuanto no sea posible ni deseable, sino porque excede las limitaciones de nuestra indagación.

Además, en cada uno de los capítulos que destinaremos a desarrollar sus ideas, realizaremos una imprescindible ubicación histórica de aquellos problemas que sus respectivas obras buscaron responder. En tal sentido, consideramos que sin una adecuada referencia al *tiempo histórico*, los tópicos que tratamos no dejan traslucir la complejidad y profundidad que los caracteriza. Indudablemente, en nuestro caso, esta elección busca encuadrar el tratamiento de dichos tópicos en una historia política, más precisamente en una historia de las ideas políticas, perspectiva fundamental para los abordajes del pensamiento político, de la Teoría Política y el Derecho Político.

Palabras claves: democracia-derechos humanos-liberalismo-lectura crítica

Summary of Doctoral Thesis: *Democracy and Human Rights in the Liberal Ethical-Political Form. Proposals for a critical reading: from Marx, Weber and Schmitt, to Negri and Agamben*

Abstract: This PhD thesis seeks to make a critical reading of the ethical-political liberal form from the relationship between democracy and human rights. We intend to address the limits and aporias of the articulation democracy-human rights, which means first the understanding of the liberal promise, even of its irresistible ethical power in spite of the recurrent crises of its material substratum, capitalism and, secondly, understand the impossibility of democracy and human rights in a context of a strong antipolitical culture that paradoxically produces the same liberal civilization. The understanding of the limit of the liberal ethical-political form in our inquiry will be from a journey that begins with Karl Marx, Max Weber and Carl Schmitt until arriving at the contributions of Antonio Negri and Giorgio Agamben.

At the same time, our treatment seeks to capture the liberal ethico-political form from a differentiation between, on the one hand, those thinkers of the «epoch of statehood» whose reflections are placed in the historical moment of preeminence of the state as a concrete political instance (Marx, Weber, and Schmitt) and, on the other hand, those thinkers who are situated in the historical time of their decline, or at least in the age of their complex and problematic coexistence with public and private powers of planetary transcendence (Negri and Agamben). From a series of problems we have selected, the specific contributions we have highlighted are the youthful production of the young Marx until the encounter with political economy in the *Manuscripts* of 1844, Weber's institutional proposal in his celebrated 1919 conferences, the critique of the liberal *pathos* in Schmitt that begins with his definition of sovereignty until the publication of *The concept of the political*, the Negri *Empire* inquiry (together with M. Hardt) dedicated to the understanding of the new form of global sovereignty and, finally, the first volume of the Agamben *Homo Sacer* project.

Thus, the present proposal seeks to contribute to the problematization of the liberal ethical-political form from a critical reading that assumes the complexity of its logical-conceptual framework as long as it comes from those conditionings of the concrete-temporal. That is why our reading has as a frame of reference the epistemic-theoretical developments developed by Dr. Joaquin Herrera Flores in his relational methodology of human rights. We adopt its critical approach in so far as it is disposed in the antipodes of essentialism and legal-political normativism. Moreover, as any complex perspective implies the difficulty of any attempt to systematically understand historical time. What is possible, in such a case, is to approach it from «‘fragments’» or specific contributions that by their same theoretical-epistemological consistency and by their attempt of rigorous reflection allow at least to capture some of its essential notes. Which implies, at the same time, that there is no possibility of concluding definitively, but rather we can only problematize critically the vital problems that our present day signifies. In this particular case, the attempt seeks to understand critically the foundational foundations of democracy and human rights in liberal deontologism. Without pretending, that is to say, the propositional gesture towards the possibility of overcoming its ethical-political limit, not inasmuch as it is neither possible nor desirable, but because it exceeds the limitations of our inquiry.

In addition, in each of the chapters that will be devoted to developing their ideas, we will make an essential historical location of those problems that their respective works sought to answer. In this sense, we consider that without an adequate reference to historical time, the topics that we treat do not reveal the complexity and depth that characterizes them. Undoubtedly, in our case, this election seeks to frame the treatment of these topics in a political history, more precisely in a history of political ideas, a fundamental perspective for the approaches of Political Thought, Political Theory and Political Law.

Keywords: democracy-human rights-liberalism-critical Reading

Democracia y derechos humanos en la forma ético-política liberal. Propuestas para una lectura crítica: de Marx, Weber y Schmitt, a Negri y Agamben

Dalmiro Daniel Inojosa Bravo

Índice

<i>Introducción</i>	11
---------------------------	----

Capítulo I

La crítica de Karl Marx a los fundamentos normativos del programa emancipatorio liberal-burgués

1-El surgimiento de una <i>Materialphilosophie</i>	28
a) Capitalismo moderno	28
b) La forma ético-política liberal	31
2-Los movimientos socialistas	36
a) Socialismo y comunismo	36
b) La novedad del marxismo	40
3-La perspectiva crítica del joven Marx	44
a) Denuncia contra el mal en el mundo	44
b) Hegelianismo	48
4-La crítica al programa normativo liberal	52
a) La «eticidad» del Estado de Derecho burgués	52
b) La Declaración de los Derechos del Hombre	56
5-Lógica capitalista y negación de la potencia humana	60
a) Naturalismo y «ser genérico»	60
b) El capitalismo como sistema de «trabajo enajenado»	63
6-Conclusiones	67

Capítulo II

La Politisierung moderna en Max Weber: democracia de masas, política profesional y liderazgo carismático

1-La “anomalía” alemana en la lógica de racionalización moderna	72
a) <i>Kultur oder Zivilisation</i>	72
b) La propuesta institucional de Max Weber	76
2-Una ciencia libre de valores	80
a) Saber nomológico e historia	80
b) La estrategia de los «tipos ideales»	84
3-La estructura de la <i>Politisierung</i>	88
a) El Estado Moderno	88
b) Democracia y complejidad	92
4-Posibilidades de la democracia	97
a) Parlamentarismo y liderazgo	97
b) Profesionalización de la política	101
5-Hacia una democracia de élites	104
a) Democracia plebiscitaria y cesarismo	104
b) Dominación carismática: ¿«desmagificación» de lo político?	108
6-Conclusiones	112

Capítulo III

Hegemonía de la «potestas indirecta» y del pathos antipolítico del liberalismo desde el pensamiento de Carl Schmitt

1-De la República de Weimar al Estado Total	118
a) La opción autoritaria	118
b) Carl Schmitt y la crisis del sistema weimariano.....	122
2-Sobre el pensamiento político schmittiano	126
a) La tradición del «jus publicum Europaeum».....	126
b) Antropología filosófica	130
3-La doctrina del decisionismo	133
a) Decisión, norma y forma jurídica	133
b) Perspectiva teológico-política y definición de soberanía.....	138
4-Crítica a la democracia liberal.....	143
a) <i>Form und Repräsentation</i>	143
b) Democracia y parlamentarismo	147
5-El «liberalismo individualista» neutralizador de lo político	152
a) El « <i>pathos</i> liberal»	152
b) Lo político	156
6-Conclusiones	161

Capítulo IV

Antonio Negri y la nueva lógica imperial. Forma jurídica del Estado Policía y dimensión material-biopolítica

1-Hacia un cambio civilizatorio	165
a) Globalización.....	165
b) La crisis del Estado	169
2-La estrategia teórica en la indagación sobre el Imperio.....	172
a) El Estado en perspectiva marxista	172
b) Influencia postestructuralista.....	177
3-Notas sobre el nuevo tiempo histórico.....	181
a) Capitalismo imperial	181
b) Guerra civil mundial	184
4-Forma política-jurídica imperial.....	187
a) Acerca del dilema de la soberanía estatal.....	187
b) La matriz jurídica del Estado Policía	191
5-Dimensión material-biopolítica del Imperio	197
a) Procesos de supeditación y poder disciplinario	197
b) Biopolítica en la sociedad de control	201
6-Conclusiones	205

Capítulo V

La pretensión emancipatoria de la democracia y los derechos humanos desde el proyecto Homo Sacer de Giorgio Agamben

1-Hegemonía liberal y dilema de lo político	210
a) Crisis del <i>zoon politikon</i>	210
b) La perspectiva de Giorgio Agamben	213
2-Sobre el significado del proyecto <i>Homo Sacer</i>	216

a) Estrategia metodológica: genealogía, arqueología y paradigma	216
b) El objetivo de la investigación	220
3-El dispositivo de captura de la vida humana	224
a) Estado de excepción	224
b) Violencia soberana	227
4-Nuda vida a disposición del poder soberano	232
a) <i>Homo sacer</i>	232
b) «El derecho a la vida y la muerte»	236
5-La aporía de los derechos humanos en la modernidad	240
a) De la biopolítica a la tanatopolítica	240
b) Genocidio	244
6-Conclusiones	248

Capítulo VI

Democracia, derechos humanos y «liberalismo individualista». Una aporía insalvable desde Marx, Weber y Schmitt, a Negri y Agamben

1-El «individualismo posesivo» en Marx	253
a) Sofística del normativismo burgués	253
b) ¿Fin de la política?	256
2-Democracia sin <i>demos</i> en Weber	259
a) Dominio de la racionalidad de medios	259
b) El «modus procedendi» democrático	262
3-La antipolítica liberal en Schmitt	266
a) Religión de lo privado	266
b) La tiranía de los Universales	270
4-La captura de la vida humana según Negri	275
a) La espada del Estado Policía	275
b) Gubernamentalidad del «bíos social»	279
5-La aporía del proyecto emancipatorio moderno en Agamben	283
a) Nuda vida y poder soberano	283
b) Inoperosidad de toda obra humana	287
6- Conclusiones	291
<i>Conclusiones Finales</i>	299
<i>Bibliografía</i>	312

«Así pues, es evidente que necesariamente deben existir varios regímenes, diferentes entre sí por su forma, puesto que estas partes tuyas difieren por su forma. Un régimen es, en efecto, la organización de las magistraturas, y éstas todos las distribuyen según el poder de los que participan de ellas o según alguna igualdad común a ellos; me refiero, por ejemplo, a los pobres o a los ricos, o en común a ambos. Es necesario, por consiguiente, que los regímenes sean tantos cuantas son las organizaciones según las superioridades y las diferencias de las partes.»

Aristóteles, *Política*

«Considerando la sociedad humana con una mirada tranquila y desinteresada, me parece que no se descubre en ella otra cosa que la violencia de los poderosos y la opresión de los débiles. El espíritu se rebela contra la dureza de los unos o deplora la ceguera de los otros, y como nada es menos estable entre los hombres que estas relaciones exteriores que el azar produce más a menudo que la sabiduría y que se llaman debilidad o poder, riqueza o pobreza, las sociedades parecen, al primer golpe de vista, fundadas sobre montones de arena movediza.»

J. J. Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*

«Cada hombre se afirma en un lugar determinado, y con sus gestos expresa eficazmente su derecho a mantener lejos de sí todo cuanto se le acerque. Está allí como un molino de viento sobre una extensa llanura, lleno de expresividad y movimiento; hasta el próximo molino no hay absolutamente nada. La vida, tal como él la conoce, está hecha de distancias: la casa en la que encierra su propiedad y su persona, el puesto que ocupa, el rango al que aspira, todo sirve para crear, afianzar y aumentar esas *distancias*. [...] Estas distancias están equilibradas entre sí de manera diferente, según cada sociedad. En algunas se hace hincapié en las diferencias de origen; en otras, en las relacionadas con la profesión o la propiedad.»

Elías Canetti, *Masa y poder*

Introducción

En un sentido fundacional, todo edificio ético-político se erige en un principio normativo que presupone una *decisión originaria* sobre lo incluido y excluido. Cabe decir, en un principio que conlleva una paradoja entre el orden ético-político y las exigencias concretas de la *vida societal*, implicando, a partir de su *historicidad*, una lógica eminentemente conflictiva.

Así, cuando Aristóteles considera que la simple vida natural, «el vivir» (*tò zên*), se sitúa en la casa y es objeto de la *oikonomía*, mientras que la vida cualificada, el «vivir bien» (*tò eû zên*) es posible sólo en la *polis* y objeto de la política, está indicando una escisión, una paradoja que determina el *significado* ético-político de la Ciudad.¹ Esta paradoja es su principio, su fundamento, pero, también, su límite inevitable; y siendo su entidad problemática, representa más bien una unidad confusa e imprecisa apreciable desde una lectura atenta de los textos aristotélicos.

Si por mucho tiempo, la posibilidad de la Ciudad óptima era una «cuestión abierta», si esa ilusión había producido innumerables intentos por encontrar una forma a lo político que permanentemente podían ser redefinidas a través de nuevas propuestas, unas tentativas condenadas de antemano por la elusividad del objeto, en cambio, actualmente la búsqueda parece haberse clausurado: el orden político posterior a la Segunda Guerra Mundial ha encontrado en la forma ético-política liberal su expresión superadora de cualquier *otra* configuración del poder.

Nada expresa mejor este logro que la hegemonía ideológica del Estado de Derecho. Sus notas específicas pretendidamente *universales* (Democracia, Constitución y Derechos Humanos) aparecen como las dimensiones esenciales de esta Concepción del Mundo triunfante. Evidente logro de la razón, este orden se presume neutro y objetivo. Busca desde una serie de postulados racionales e imparciales cancelar la conflictividad de lo político. La institucionalización del conflicto, es decir, el problema político por excelencia, sería posible en el marco de la tolerancia y respeto a las diferencias que garantiza el orden jurídico-político democrático.

Occidente, insistimos en ello, conoce sólo una forma política, la democrática inspirada en el liberalismo. Y como se trata de una cosmovisión que responde a las profundas aspiraciones humanas, la democracia no es sólo un simple medio de seleccionar gobernantes, sino que también es asumida como «forma de vida» en cada orden de la sociedad. El *ethos* democrático, verdadero orden ético superior, es lo que permite la auténtica libertad y emancipación humana.

Paradójicamente, la aceptación de la cosmovisión triunfante coincide con la supuesta crisis del Estado-Nación. Una y otra vez se insiste en que el Estado está en crisis, que las razones y circunstancias históricas que justificaron su existencia deben ser puestas en entredicho comenzando por el concepto mismo de soberanía. Pero la mentada crisis del Estado, crisis en definitiva de la Política, cuyo insistente discurso es interesado, no comprende a la misma democracia, como si su importancia excediera este trance epocal que lleva a replantear cualquier realidad política. Es así que la democracia se ha impuesto como un régimen prácticamente universal, es más, de hecho es la sustancia política de la concepción del mundo triunfante. Verdadera y única opción ético-política que colma las profundas esperanzas humanas de libertad e igualdad, aparece inescindible del liberalismo y el discurso ético reivindicativo de los derechos humanos.

Resulta interesante el contexto contemporáneo signado por la presencia de presupuestos cosificados que están presentes en el lenguaje político cotidiano, divulgados hasta el hartazgo en los *mass media*, en fin, omnipresentes en toda referencia ético-política

¹ Aristóteles, *Política*, introducción, traducción y notas: Manuela García Valdés, Editorial Gredos, Madrid, 2004, p. 49.

que podemos reducir al siguiente *enunciado político actual*: la democracia y los derechos humanos son el estadio ético superior.

Pero he aquí, justamente, la sustancia del problema, la gran cuestión que está en la base de cualquier insatisfacción con el proyecto democrático. Toda discusión sobre la ampliación del programa normativo del *enunciado* remite una y otra vez a la libertad individual, cabe decir, *la libertad del individuo*, con lo cual ambos elementos, enunciado e individuo, aparecen como el fundamento de la *Civitas* liberal. Incluso, yendo más lejos, podemos decir que el individuo es la sustancia del constructo ético-político liberal, que, además, la democracia y los derechos son la *ratio* legitimadora de su hegemonía, su fundamento deontológico; que el individuo es la instancia justificadora de la ideología de mercado, la exigencia moral del dominio de la propiedad (de los poderes fácticos, las «potestas indirecta»), y, en última instancia, la verdadera matriz de la que parte toda *posse* antipolítica contemporánea.

Continuidad, entonces, del «liberalismo doctrinario». Al exigirse mutuamente, al implicarse democracia, derechos humanos y mercado, el individuo y sus prerrogativas son el centro de gravedad al que confluye cualquier política. Tal vez con la célebre *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789 se haya definido hace mucho tiempo este *enunciado*, y cuyo significado permite comprender cómo resulta imposible toda propuesta superadora del «hombre egoísta» al ser el individuo-soberano el límite y fin del Estado de Derecho.

Como se trata de un enunciado absoluto sede de los consensos mínimos de los que debe partir todo discurso político contemporáneo, determina el fin de la Ciudad política y es al mismo tiempo su límite inevitable. Esta clausura ineludible la impone el liberalismo (o bien su concepto puro, el «liberalismo individualista»), y, justamente, de allí se derivan las consecuencias que tiene la vigencia de este *enunciado* de la forma ético-política liberal.

Si no hay otro horizonte para la reflexión política y siendo la democracia y los derechos *el enunciado* de lo político contemporáneo, entonces se hace imprescindible una mirada crítica de los postulados que lo constituyen. De particular relevancia tiene un enfoque que considere la centralidad de una paradoja, de una aporía fundamental que constituye *el* problema de la democracia: los complejos vínculos entre lo normativo y lo real-concreto. Es decir, nos referimos a una reflexión sobre los *límites* de la forma ético-política del Estado capitalista y su relación con una realidad siempre conflictiva que ella misma produce, de una realidad concreta atravesada por formas de dominio, de subordinaciones que niegan la potencia de vivir. Se requiere de una mirada que dirija su atención hacia aquello que falsamente aparece incluido en la *Civitas* liberal bajo la forma de ciudadanía o integración sociopolítica cuando, de hecho, es excluido, apartado de las mediaciones jurídico-políticas del Estado de Derecho.

De eso se trata, justamente, la presente propuesta: realizar una lectura crítica de la forma ético-política liberal desde la relación entre democracia y derechos humanos. Pretendemos abordar los límites y las aporías de la articulación democracia-derechos humanos, lo que quiere decir primero la comprensión de la promesa liberal, incluso de su irresistible potencia ética a pesar de la crisis recurrentes de su sustrato material, el capitalismo, y, segundo, entender la imposibilidad de la democracia y los derechos humanos en un contexto de una fuerte cultura antipolítica que paradójicamente produce la misma Civilización liberal.

La comprensión del límite de la forma ético-política liberal en nuestra indagación será a partir de un recorrido que comienza con Karl Marx, Max Weber y Carl Schmitt hasta llegar a los aportes de Antonio Negri y Giorgio Agamben. Si bien hemos propuesto el tratamiento de algunos momentos de la producción de estos autores, por cierto no buscamos agotarla, algo de por más evidente si tenemos presente la gran complejidad de

sus aportes y la intrincada trama conceptual que apreciamos en sus trabajos. Lejos de una inmoderada pretensión, aspiramos, más bien, a un abordaje de algunas de sus contribuciones esenciales con el objeto de problematizar la forma ético-política liberal desde su sustancia deontológica fundamental, la democracia y los derechos humanos.

Al mismo tiempo, nuestro tratamiento busca captar la forma ético-política liberal desde una diferenciación entre, por una parte, aquellos pensadores de la «época de la estatalidad» cuyas reflexiones se ubican en el momento histórico de preeminencia del Estado como instancia política concreta (Marx, Weber y Schmitt), y, por otra, de aquellos pensadores que se sitúan en el tiempo histórico de su ocaso, o, al menos, a la época de su compleja y problemática coexistencia junto a poderes públicos y privados de trascendencia planetaria (Negri y Agamben). A partir de una serie de problemas que seleccionamos, las contribuciones específicas que hemos destacado son las siguientes: la producción juvenil del joven Marx hasta el encuentro con la economía política en los *Manuscritos* de 1844, la propuesta institucional de Weber en sus célebres conferencias de 1919, la crítica al *pathos* liberal en Schmitt que comienza con su definición de soberanía hasta la publicación de *El concepto de lo político*, la indagación *Imperio* de Negri (junto a M. Hardt) dedicada a la comprensión de la nueva forma de soberanía global y, por último, el primer volumen del proyecto *Homo Sacer* de Agamben.

De este modo, la presente propuesta pretende aportar a la problematización de la forma ético-política liberal desde una lectura crítica que asuma la complejidad de su entramado lógico-conceptual en tanto deviene de aquellos condicionamientos de lo concreto-temporal. Es por ello que nuestra lectura tiene como marco de referencia los desarrollos epistémico-teóricos elaborados por el Dr. Joaquín Herrera Flores en su metodología relacional de los derechos humanos. Adoptamos su enfoque crítico en tanto y en cuanto se dispone en las antípodas del esencialismo y normativismo jurídico-político. Justamente porque busca comprender desde lo concreto el entramado de poder que subyace a los constructos normativos hegemónicos que terminan siendo funcionales a formas de parcelización del saber que, en su supuesta neutralidad académica, siempre es proclive a justificar un determinado *statu quo* para sus directos interesados.

Por lo demás, cualquier perspectiva compleja exige una serie de precisiones. Porque es importante destacar que resulta imposible cualquier intento por comprender sistemáticamente un tiempo histórico. Lo que sí es posible, en tal caso, es abordarlo desde «‘fragmentos’» o aportaciones específicas que por su misma consistencia teórico-epistemológica y por su intento de reflexión rigurosa permitan al menos captar algunas de sus notas esenciales. Lo que supone, al mismo tiempo, que no hay posibilidad de concluir definitivamente, sino que más bien sólo podemos problematizar críticamente los problemas vitales que signan nuestra actualidad.² En este caso en particular, el intento

² Para el tratamiento que presentamos en nuestra indagación hemos tomado como referencia la propuesta de Carlo Altini en su libro *La fábrica de la soberanía: Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*. En este trabajo, el filósofo italiano recurre a una serie de «‘fragmentos’» con el fin de captar el significado de una época histórica. Así, partiendo de la selección de autores clásicos y sus respectivos textos es posible acceder a una serie de «contribuciones» con el fin de abordar la cuestión de la soberanía como problema teológico-político partiendo desde una perspectiva teológico-política. Desde una lectura crítica (que tiene en cuenta una mirada tanto desde lo teórico como de histórico de aquellas referencias ineludibles) busca problematizar la trama del racionalismo occidental como fundamento de la filosofía política moderna que sienta la legitimación del poder soberano del Estado desde los inicios de la modernidad y que hoy deviene en crisis en el contexto de la globalización. Se trata, en efecto, de una propuesta para una lectura crítica que se proyecta desde esa serie de «contribuciones» a la problematización de la fundamentación del poder y la crisis del Estado-Nación. Sobre la perspectiva que estamos señalando, véase Carlo Altini, Carlo, *La fábrica de la soberanía: Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*, traducción: Carlos Longhini y Sergio Sánchez, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2005, pp. 7-15.

trata de comprender críticamente los fundamentos fundacionales de la democracia y los derechos humanos en el deontologismo liberal. Sin pretender, vale decirlo, el gesto propositivo hacia la posibilidad de una superación de su límite ético-político, no en cuanto no sea posible ni deseable, sino porque excede las limitaciones de nuestra indagación.

Además, en cada uno de los capítulos que destinaremos a desarrollar sus ideas, realizaremos una imprescindible ubicación histórica de aquellos problemas que sus respectivas obras buscaron responder. En tal sentido, consideramos que sin una adecuada referencia al *tiempo histórico*, los tópicos que tratamos no dejan traslucir la complejidad y profundidad que los caracteriza. Indudablemente, en nuestro caso, esta elección busca encuadrar el tratamiento de dichos tópicos en una historia política, más precisamente en una historia de las ideas políticas, perspectiva fundamental para los abordajes del pensamiento político, de la Teoría Política y el Derecho Político.

A través de los pensadores seleccionados y desde la orientación del paradigma que señalamos, apelando, además, a un encuadre epocal, la relevancia de estos aportes está, precisamente, en que o bien son escépticos, o bien abiertos negadores de la pretensión ético-política de la forma liberal del Estado de Derecho. Se destacan por su capacidad de problematizar y hacer compleja la sustancia del republicanismo moderno, de su programa emancipatorio contenido en los derechos de ciudadanía, de su optimismo por instaurar las condiciones de una virtud política que sea la síntesis de una ética pública desprendida de los intereses parciales, sectoriales o egoístas. Se nos aparecen imprescindibles por su lucidez frente a la lógica contradictoria entre lo abstracto (o normativo) frente a lo concreto (o real), por su permanente tener presente esa unidad sustancial e indisoluble que liga moralidad y necesidad al momento de pensar lo político. Desde esta tensión ineludible, desde esa paradójica relación que emerge de lo real, desde esta antinómica correlación sería posible el espacio propio de lo político, su especificidad no reductible a lógicas extrañas que desplazan su *ratio* específica.

Porque, en clara convergencia con las implicaciones de lo político aristotélico, los pensadores que abordaremos en la presente indagación colocan el acento en la tensión entre lo que incluye o excluye la potencia humana. También, por la importancia que le conceden a la comprensión del fundamento de lo concreto en cualquier reflexión sobre la ley, la Constitución, los derechos o la ciudadanía, que coloca en tensión sus supuestos fundamentales, permitiendo una puesta en entredicho de su pretensión emancipatoria.³

Una indagación como la que presentaremos, exige una lectura crítica si se quiere que la politología no deje de ser lo que siempre ha sido, si no se desea el reinado antipolítico de la *political science* de la cual son su lógica consecuencia el democratismo (o sea, la teoría de la democracia) y su versión más reciente, el republicanismo. Nos referimos, pues, a la politología afín al «liberalismo individualista». Porque como lo veremos esos modelos que se presentan como alternativos a la ideología liberal son, de hecho, variaciones del mismo paradigma, aparecen como meras correcciones o complementaciones de la simbiosis del individualismo político y su corolario, el capitalismo de mercado. A partir del primer término de esta relación, el individualismo político, expresión que es una verdadera contradicción *in terminis*, ¿qué otro fundamento puede tener la democracia occidental que no sea el átomo-individuo aún cuando se lo revista de alguna moralidad política desde la

³ La forma ético-político liberal asume un proyecto emancipatorio desde sus inicios modernos. Así, el «liberalismo doctrinario», como fundamentación del «individualismo posesivo» desde la premisa del Orden, incorpora la inveterada aspiración humana de la emancipación como ideal ilustrado. Sobre la relación entre Ilustración, la idea de emancipación y sus derivaciones posteriores, véase Reinhart Koselleck, *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, traducción: Luis Fernández Torres, Editorial Trotta, Madrid, 2012, pp. 115-119.

apelación a «preferencias» y no a «intereses», o bien, a un sentido de «responsabilidad pública» como en las concepciones participativas y comunitarias de la democracia?

En definitiva, ¿qué otra cosa sería este enunciado político contemporáneo sino un conjunto de principios cosificados aceptados acríticamente cuyos contenidos son actualizados por el saber especializado mediante una descriptiva que oposita insistentemente ser y deber ser?, ¿de qué de qué trata la prédica liberal democrática si no es justamente la sustancialización de una serie de ideas que el instrumental de la “constatación” empírica tiene que dar cuenta con la debida “cientificidad” del caso? Además, si bien todo abordaje de un problema, en este caso la democracia y los derechos humanos, supone su referencia a lo histórico, no su mera “contextualización”, ¿acaso no es cierto que muchas veces esta advertencia se desplaza porque se responde a las exigencias de una época tan próxima al “compartimiento estanco” de la especialización que parcializa la complejidad de lo histórico a favor de la “referencia contextual”?

Sin embargo, toda propuesta, y el disciplinarismo resulta también un condicionante, siempre proviene de un “lugar”. En nuestro caso el punto de partida es la politología, pero nuestro recorrido no es propiamente el de la Ciencia Política convencional. Es decir, si bien parte de la politología, nuestra indagación no es propiamente de la Ciencia Política, en el sentido de la descripción sistemática de los objetos propiamente políticos, que exigen diversas herramientas conceptuales y metodologías específicas. Esta toma de distancia con respecto de la politología científica no implica desconocer sus aportes, algunos de los cuales son muy importantes para la comprensión de los procesos políticos contemporáneos.

Nuestra lectura tampoco es de filosofía política, al menos de sus versiones más divulgadas, precisamente porque no se ubica en los problemas clásicos de esta área, ni desde las exigencias de método filosófico. Siguiendo a Roberto Esposito, no puede serlo precisamente por la fractura o escisión que produce la filosofía política entre política y pensamiento. Al dar «sólo respuestas» a las cuestiones que ella misma plantea en «base a sus propios presupuestos» (es decir, los presupuestos que se traducen en «el lenguaje del método, del medio y del fin»), es porque hay una «relación directa entre la forma de la filosofía política y la incapacidad de pensar la política».⁴

La filosofía política tiene un límite. Tiene un indecible que escapa a sus determinaciones, sus presupuestos, su método, a su necesidad de respuestas fundadas, a su vocación ineludible por lo óptimo, a la búsqueda de una especie de *summum bonum* ético-político. A la filosofía política se le hace elusivo un indecible, el conflicto, por la sencilla razón de que está empecinada en la construcción de un orden. Un conflicto que, reconocido en sus coordenadas semánticas, a lo sumo lo “exorciza” en función del orden, lo reduce, lo difumina, y, pretendiendo universalidad deriva en una absoluta discrecionalidad al ser un gesto ético-político de sus directos interesados. El conflicto, este *factum*, y su continua reedición mutifacética, su elusividad, su carácter antinómico, su “rebeldía” a las formas, es el indecible que marca el límite de la filosofía política. Es por ello que la «representación filosófica», como toda forma de representación, clausura el conflicto.

«Naturalmente existe una razón por la cual la representación filosófica niega el conflicto, razón de ‘vida o muerte’ se podría decir, y es la razón de que es originariamente el conflicto lo que niega la representación, en el sentido de que es irrepresentable, aquello que no puede ser representado -salvo en la forma de su disolución- en el cuadro categorial de la filosofía política. Y no obstante el conflicto, en toda su vasta gama de expresiones, no es otra cosa que la realidad de la política, su *factum*, su facticidad [...] Tal facticidad real, tal realidad factual, no entra en los esquemas representativos de la filosofía política, no es pronunciable

⁴ Esposito, Roberto, *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*, presentación: Patricio Peñalver-traducción: Pedro Luis Ladrón de Guevara, Editorial Trotta, Madrid, 1996, p. 20.

en su lenguaje conceptual. Es ese mismo lenguaje, en la medida en que se basa en la ley de la no-contradicción, el que rechaza del propio léxico cualquier elemento antinómico. Pero si la antinomia está fuera del lenguaje filosófico-político es porque constituye el fondo irrepresentado, intraducible en su *nomos* universal, y además siempre emergente por los márgenes y por la discontinuidad de la trama filosófica.»⁵

El *factum* del conflicto, su potencia siempre elusiva, constituye el límite de toda filosofía política. Sus exigencias, sus métodos, su vocación inveteradamente prescriptiva, su fin moralizante no deja de reeditarse una y otra vez en las más diversas versiones. Sus manifestaciones clásicas tienen una asombrosa continuidad, su «cuadro categorial», incluso en su intento por esclarecer la inteligibilidad ontológica de lo político, no se sustrae al no siempre confesado fin propositivo, su constante apelación a la necesidad de establecer el cimiento ético-político de la Ciudad.⁶

Por tales razones, hemos preferido denominar *de pensamiento* a nuestra perspectiva, es decir, a una forma de indagación que apela a una experiencia intelectual que busca problematizar un objeto determinado sin el intento ilusorio de encontrar un fundamento definitivo o, en su defecto, de establecer un posible significado razonable y justificable a un determinado orden ético-político, en este caso, el de la Ciudad liberal.

Ahora bien, ¿por qué pensamiento?, o mejor planteada la cuestión, ¿qué queremos decir cuando hablamos de pensamiento político? y, también, ¿acaso existe alguna disciplina académica que lleve tal denominación y que abordando un determinado orden de asuntos políticos exige un método propio? Son preguntas que tienen múltiples respuestas que intentaremos abordar en nuestra indagación. Aquí sólo intentaremos establecer algunas líneas de demarcación. Una primera arista tiene que ver que esta creciente separación entre la política y el pensamiento. Es decir, de la política como *praxis* institucional que la Ciencia Política se encarga de ordenar, sistematizar, describir, comprender o, si pretende ser ambiciosa, de explicar. Es la Ciencia Política *fenoménica*, en un sentido próximo al que considerara Eric Voegelin. La política como actividad, como práctica concreta que busca gestionar y administrar un orden de acuerdo a ciertos principios y postulados, es justamente aquel conjunto de acciones que producen una determinada Forma. De allí la estrecha afinidad que tienen la politología científica y la filosofía política, una convergencia que conduce a las múltiples versiones de democratismo y republicanismo.

En cambio, cuando sostenemos que nuestra perspectiva es de pensamiento, queremos decir que la nuestra pretende ser una lectura que se dirige a la problematización y esclarecimiento de los tópicos y cuestiones políticas, lo que implica, sin lugar a dudas, un enfoque crítico con respecto a los objetos que hemos considerado. En relación con esto último, crítica también tiene otro sentido, no en contradicción con ese primer significado. Crítica de los supuestos del pensamiento político contemporáneo quiere decir para nosotros tanto insatisfacción por el modo de abordaje propio de la teoría política, como

⁵ *Idem*, p. 21.

⁶ Vocación arraigada profundamente en la filosofía política resulta ser la apelación a los «principios» que informan los fundamentos de la Ciudad política. ¿No es acaso muestra de ello la aspiración de las perspectivas deontológicas de la democracia contemporánea que demuestra un llamativo parentesco con el *Critón* de un Platón que le exige a su interlocutor la necesidad de establecer «principios» sobre los cuales comenzar el tortuoso camino de la dialéctica y erigir con ello los fundamentos de la Ciudad? Platón, a diferencia de muchos que prefieren no explicitarlos, establece muy bien los sólidos fundamentos del «cuadro categorial» al que aspira con su dialéctica, la guía inestimable de los asuntos políticos: «Examina muy bien, pues, también tú si estás de acuerdo y te parece bien, y si debemos iniciar nuestra deliberación a partir de este principio, de que jamás es bueno ni cometer injusticia, ni responder a la injusticia con la injusticia, ni responder haciendo mal cuando se recibe el mal. ¿O bien te apartas y no participas de este principio? En cuanto a mí, así me parecía antes y me lo sigue pareciendo ahora, pero si te parece de otro modo, dílo y explícalo. Pero si te mantienes en lo anterior, escucha lo que sigue.» (Platón, «Critón», en *Diálogos I*, prólogo: Carlos García Gual-estudio introductorio: Antonio Alegre Gorri-traducción y notas: Julio Calonge, Editorial Gredos, Madrid, 2011, pp. 40-41)

objeción, impugnación o réplica, pero también es crítica en el sentido de cuestionamiento, desvelamiento o desocultamiento.

Nuestra perspectiva se sitúa dentro de los límites necesarios a toda investigación como ésta, siendo una forma de ubicar la discusión en torno a lo no siempre revelado en el debate de la teoría política. O sea, es también una crítica a los gestos de la academia especializada, o para ser más precisos al especialismo académico, es decir, a la actitud, ritualizada, establecida y acrítica, de fragmentar, aislar y dividir la realidad en diversas áreas con sus correspondientes disciplinas que terminan “mutilando” la «complejidad de lo real». Esta propuesta es también una protesta contra las simplificaciones del saber especializado, de los compartimientos estancos del saber social, de esa disposición tan contemporánea que, paradójicamente para esas perspectivas aparentemente críticas, terminan siendo funcionales al *statu quo* y a los intereses antipolíticos de las clases hegemónicas.

Si de adscripciones disciplinares se trata, si resulta importante un encuadre científico, nuestra indagación se ubica en un cruce entre la Ciencia Política y la Ciencia Jurídica, específicamente entre la Teoría Política y el Derecho Político. Y es a partir de este entrecruzamiento tan complejo como al mismo tiempo tan imprescindible entre estas disciplinas científicas, cuando sería posible comprender la perspectiva de pensamiento que adoptamos, precisamente porque si algo caracteriza a la Teoría Política es el abordaje sistemático de los asuntos propiamente políticos que son receptados por el Derecho Político cuyo sentido último es, justamente, comprender la «producción de un orden» jurídico-político fundacional.¹

¹ El diseño metodológico de la presente indagación en cuanto al nivel de conocimientos que se pretende obtener es de carácter exploratorio-descriptivo. Y de acuerdo a la estrategia que se emplea, es eminentemente teórica a partir del análisis bibliográfico y se orienta a la comprensión de un orden de problemas desde la sistemática conceptual de los pensadores seleccionados. De tal manera, a modo general nuestra propuesta de Tesis es «panorámica» en cuanto a su amplitud, «histórica» por su «alcance temporal», «teórica» por su «naturaleza», y «descriptiva» por su carácter. (Cf. Sierra Bravo, Restituto, *Tesis Doctorales y trabajos de Investigación Científica*, Editorial Paraninfo, Madrid, 1999, pp. 135-139) Ahora bien, si bien se trata de una tesis «panorámica», como hemos señalado siguiendo a Carlo Altini tiene los límites de los periodos específicos en la producción de los pensadores que hemos seleccionado. De allí que podamos considerar nuestra indagación entre las tesis «monográfico-panorámicas». (Cf. Eco, Umberto, *Cómo se hace una tesis*, traducción: Lucía Baranda y Alberto Clavería Ibáñez, Gedisa Editorial, Barcelona, 1983, pp. 26-28) En tal sentido, se hizo imprescindible una mirada histórica-interpretativa desde una perspectiva interdisciplinaria donde convergen Ciencias Políticas y Ciencias Jurídicas. Al mismo tiempo, esta exigencia requiere también una clara diferenciación entre los *presupuestos* de la Filosofía Política, la Ciencia política (en el sentido de Ciencia Social positiva) e, incluso, de la Teología Política, con el fin de esclarecer la perspectiva adoptada en la presente indagación. (Cf. Strauss, Leo, *¿Qué es la filosofía política?*, traducción: Amando A. De la Cruz, Ediciones Guadarrama, México, 1970, pp. 16-35) Desde tal historicidad e interdisciplinaridad se ha buscado un análisis crítico del discurso jurídico-político en función de los problemas teóricos objeto de la presente indagación. Por lo tanto, el método elegido ha sido hermenéutico, de análisis del discurso desde una lectura crítica de las ideas político-jurídicas en relación con su historicidad concreta, es decir, de la relación texto-contexto, teoría-historia. (Cf. Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método II*, traducción: Manuel Olasagasti, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1998, pp. 329-337) Como se podrá apreciar a lo largo de la presente indagación, hemos procedido a realizar en cada uno de los autores con un encuadramiento tanto bio-bibliográfico como de las circunstancias de su tiempo histórico para comprender sus aportes correspondientes y, con las advertencias del caso, lograr aproximarnos a una correcta «historia efectual» que reúne no solo esta primera exigencia, sino que sobre todo requiere de nuestra parte el «ser capaz de pensar» nuestra «propia historicidad»; por ello, el objeto de conocimiento (en este caso histórico) «se vuelve una relación en la que la realidad de la historia persiste igual que la realidad del comprender histórico». (Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método I*, traducción: Manuel Olasagasti, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1999, p. 370) Sólo así, según creemos, podremos entender la proyectualidad de sus ideas a nuestro tiempo, un ejercicio éste que no podría calificarse de extemporáneo, sobre todo si se tiene en cuenta la persistencia y continuidad en la matriz liberal de un grupo de ideas-fuerzas. Y si bien el paradigma liberal está también

Como resulta obvio, nuestras lecturas no pretenden agotar el tema, ni tampoco abarcar todas las posibles perspectivas y problematizaciones sobre tan complejo asunto, y que tratándose de lo político, si se nos permite la expresión, escapa a cualquier intento de cerrar la cuestión o de dar respuestas definitivas a los interrogantes que plantea. La nuestra es sólo una lectura entre tantas posibles y los pensadores que hemos abordado ofrecen solamente algunos aportes sustanciales para la comprensión de la forma ético-política liberal, y, como es lógico, por razones de extensión hemos dejado al margen algunos aportes imprescindibles sobre el tema propuesto.

Habiendo realizado las advertencias del caso acerca de la complejidad de nuestra tarea, la indagación que proponemos consta de seis capítulos y se compone de la siguiente manera^{II}:

condicionado con sus propias tradiciones (inspirando también corrientes epistemológicas historicistas afines a su pretensión ético-política con la idea de progreso como presupuesto recurrente), no obstante, para su comprensión es preciso desligarlo de cualquier recurso que apele al «punto de vista privilegiado del presente», es decir, de un historicismo que es «incapaz de comprender en su especificidad hechos e ideas del pasado». (Altini, *La fábrica de la soberanía...*, op. cit., pp. 40-41) Es por ello que, si de perspectiva metodológica se trata, a lo largo de la presente indagación serán abordadas las metodologías empleadas por los pensadores que hemos seleccionado y que son imprescindibles para comprender sus posiciones teóricas: los alcances del materialismo histórico en Karl Marx, el problema de la relación entre saber nomológico e historia que culmina en la metodología de los tipos ideales en Max Weber, la perspectiva teológico-política para una genealogía de los conceptos jurídicos y políticos en Carl Schmitt y, por último, la influencia de la estrategia arqueológica-genealógica de indagación histórica de Michel Foucault, la cual, por una parte, aparece utilizada parcialmente en Antonio Negri y, por otra, se presenta de forma sistemática en la obra de Giorgio Agamben junto al recurso de los «paradigmas» y la «teoría de las firmas». Las fuentes de datos utilizadas son primarias, orientándose la búsqueda de material bibliográfico de la obra de los pensadores seleccionados, libros especializados, artículos y estudios varios. La lectura ha sido de un tipo investigativa en cuanto ha comprendido una lectura exploratoria y una lectura de profundización del tema propuesto. A fines de una correcta utilización del material hemos recurrido a fichas de tipo personal y de contenido en función de su pertinencia al objeto de estudio.

^{II} Se nos hace preciso aclarar algunas cuestiones formales sobre la elaboración del presente trabajo. El tipo de letra que utilizamos es Times New Roman 12 para todo el texto salvo los títulos de cada capítulo que lleva tamaño 16 y las citas textuales que llevan tamaño 10. Los títulos y subtítulos los hemos apoyado sobre margen izquierdo, el primer párrafo después de título o subtítulo está sin sangría, mientras que los que siguen sí la lleva. Nunca hemos utilizado negritas dentro del texto salvo para destacar los títulos de los capítulos. Tampoco hemos utilizado subrayado. Los nombres propios van con mayúscula con el mismo tipo de letra que el cuerpo del texto, y las expresiones en idioma extranjero las indicamos en *cursivas*. En este sentido, las *cursivas* las hemos utilizado en tres casos: para toda expresión o frase que decidimos destacar, para cualquier expresión en idioma extranjero y las obras de los autores. No hemos utilizado abreviaturas salvo para casos muy excepcionales. En el caso de las comillas, las hemos utilizado en varios casos tal como lo indicamos a continuación: las comillas francesas (« ») para citas o cualquier expresión textual de un autor y también para cualquier concepto o sintagma instalado en el debate intelectual (por ejemplo, «Guardián de la Constitución»). Además, las hemos utilizado para indicar artículos de revista o capítulos de un libro con varios colaboradores. Las comillas dobles (“ ”) las hemos utilizado exclusivamente para los sentidos irónicos. Hemos utilizado comillas simples (‘ ’) para las palabras que en una cita textual aparezca entre comillas. Las citas textuales las hemos referido con la misma letra que el resto del texto, con comillas francesas y en letra 10. En caso de utilizar alguna cursiva en una cita que no sea del autor aparece la pertinente aclaración de las cursivas son nuestras (en este caso las hemos utilizado escasamente). Cuando hemos interrumpido la extensión de una cita hemos utilizado corchetes y puntos suspensivos ([...]). Toda referencia bibliográfica de una cita la indicamos con una nota a pie de página del siguiente modo: en caso de libro, Apellido, Nombre, *título*, (en cursiva si se trata de un libro, o comillas francesas en caso de prefacio, introducción o prólogo) – traducción (en caso de ser idioma no castellano), editorial, lugar, año, fecha p. o pp. (si se cita más de una página); para artículo de revista o capítulo de libro, Apellido, Nombre, título entre comillas francesas (en caso de ser un artículo), la expresión *en* antes del nombre de la fuente en cursivas (o sea, nombre de la revista), volumen en números arábigos o romanos (según el original), año, el número (indicado con N°) y la cifra en arábigo (cuando un mismo volumen consta de varios números), editorial, lugar, año, p. o pp. (si se cita más de una página). En el caso de las citas en otro idioma la hemos cotejado al mismo tiempo con la edición

Capítulo I: Desde una *Materialphilosophie* y su expresión científica del materialismo histórico, la perspectiva del joven Marx significa una lectura radicalmente crítica de la forma ético-política liberal. A partir de la contraposición entre lo abstracto y lo concreto revisados desde sus posiciones de hegeliano de izquierda, el pensador de Tréveris analiza la paradoja que subyace en la célebre *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789. Se trata, en efecto, de la crítica a la primitiva formulación moderna de los derechos humanos. Porque en la *Declaración* aparece una especie de entidad espiritual, una «mónada aislada», sostén de la moralidad política que supone una ficción política-jurídica, verdadera ilusión de los derechos del ciudadano que oculta la verdadera sustancia del dominio capitalista cuya cruda materialidad está legitimada por los *droits de l'homme*.

- Las abstracciones normativas del Estado Liberal de Derecho ocultan al hombre real, el burgués, guiado por sus propios intereses egoístas, y, en paradójica relación, somete a dominio y servidumbre a otros hombres igualmente reales. Siendo objeto de explotación este hombre aparece animalizado, con su potencia disminuida por las condiciones impuestas por el capitalismo que desde su dinámica van capturando su libertad y sus posibilidades auténticamente humanas. A estos presupuestos normativistas que funcionan como una ilusión política, le asiste la función legitimadora de los axiomas de la economía política clásica. Sus conceptos ocultan bajo el velo de la cientificidad positiva la dominación de los intereses de los poderes reales asentados en la *bürgerliche Gesellschaft*. Al mismo tiempo, se produce la extensión de una lógica dineraria que impone un cambio Civilizadorio que desarticula la organicidad de la sociedad feudal y que tiene como resultado la hegemonía del «individualismo posesivo».

- Marx, a la luz del encuentro entre economía y filosofía, busca comprender este particular proceso de *enajenación* humana (con sus diversos matices implicados en los conceptos de *Entfremdung*, *Entäusserung* y *Veräusserung*) que significa la pretendida conquista civilizatoria de la forma ético-política liberal, la auténtica falacia de las construcciones jurídico-políticas del Estado capitalista. La potencia crítica del pensamiento marxista, sus posibilidades para captar la estructura fundamental e inevitable de la naciente *Zivilisation* capitalista, su lectura sustancialmente política no debe dejar dudas de la paradójica antipoliticidad que define al capitalismo liberal. Por lo demás, la perspectiva inaugurada por el joven Marx anticipa una cuestión fundamental que luego será insistentemente retomada: nos referimos a la crisis inevitable del *zoon politikon* cuya Acción en la Historia había abierto la lucha humana por la emancipación.

Capítulo II: Intentando ampliar los itinerarios iniciados por Marx sobre la naturaleza del capitalismo occidental, el pensamiento político weberiano constituye una perspectiva más compleja acerca del carácter irresistible de la *Zivilization* liberal. Las tendencias estructurales del capitalismo occidental que devienen de la lógica de racionalización del mundo moderno son inevitables y se extienden a todo orden humano. Nada puede escapar a la *Politisierung* moderna. Comprender su *ratio*, sacar a luz sus modos aparentemente contradictorios, exige un gran esfuerzo metodológico como lo demuestra la preocupación

castellana. En los demás casos indicamos: La traducción es nuestra. Nunca hemos utilizado citas indirectas. Las notas posteriores a una referencia bibliográfica que indiquen el mismo texto de la nota anterior la hemos indicado con *Idem*, seguido del número de página (*Idem*, p. o pp.) ; y si además del mismo texto, se cita la misma página, indicamos *Ibid*. Además, en caso de continuar citando una fuente que ya ha sido utilizada y que no es la inmediata en la nota anterior (indicada con *Idem*, o *Ibid*. según sea el caso) hemos optado por citarla de la siguiente forma: Apellido, título del libro o del artículo (abreviado), *op. cit.*, p. o pp. Cuando hemos indicado el llamado a cotejar con determinadas fuentes o «confróntese», lo hemos abreviado con Cf. Para remitir a un tratamiento temático lo indicamos como «véase».

constante sobre el tema en la obra de Weber, apreciable en el modo en que aborda la compleja relación entre el *saber nomológico* y la historia desde su teoría de los tipos ideales. De todos estos aportes se sustenta sus posiciones en las célebres conferencias de 1919.

- De allí que resulta dificultoso acceder al significado de la propuesta institucional weberiana si se desconoce la importancia de la lógica de la racionalización, la extensión de los procedimientos técnicos, la complejidad social y funcional de cada ámbito de acción humana, las tendencias a la burocratización y democratización de las sociedades de masas. Si el capitalismo como forma civilizatoria no podía dejar de exigir un Estado moderno y eficiente, también reclamaba una cultura política acorde al nuevo tiempo histórico, la propuesta por el orden liberal-burgués expresada en la dinámica de los partidos y los políticos profesionales. La racionalización influye cualquier significado de la democracia y las posibilidades del caudillaje político. No obstante, hay una paradoja que surge de la gradual extensión de la racionalización en la esfera de la lucha o el conflicto que define a la política.

- Porque mientras por un lado la cultura liberal de la *Zivilisation* desplaza los elementos irracionales y emotivos de la política por medio de la profesionalización de los partidos y los avances de la *Politisierung* estatal, por otro, lo político expresa unos caracteres irreductibles de asombrosa continuidad, los elementos «mágicos» expresados en la difusión de discursos del tipo «Sermón de la Montaña», el liderazgo carismático y su «confesión de fe» plebiscitaria, la democracia de masas. Al mismo tiempo, con su clásico tono trágico deudor en buena parte del clima de pesimismo finisecular del XIX, nuestro autor no se muestra ingenuamente optimista con respecto a la pretendida conquista del reino de la libertad que supone el credo democrático liberal. Lejos de individualismo optimista, al margen de las falacias del capitalismo de *laissez faire*, incapaz de aceptar sin más la institucionalidad liberal sin sus dinámicas histórico-políticas reales, Weber toma distancia de cualquier programa ético-político para aceptar en cambio su derivación en mero «*modus procedendi*».

Capítulo III: A la radical negación de Marx y el escepticismo de Weber de la forma ético-política liberal, le sigue la abierta ruptura y la crítica categórica del pensamiento de Carl Schmitt. Su obra ha resultado imprescindible para comprender el sentido de lo político contemporáneo, e igualmente ha recibido constantes e interesadas impugnaciones por su conocido compromiso con el nazismo. Con el fin de entender el fundamento de su pensamiento político señalamos la importante influencia de los pensadores del *jus publicum Europaeum* y de los presupuestos de una antropología filosófica del realismo político. Así se puede comprender cómo Schmitt se adscribe en la tradición que afirma el carácter irreductible de lo político y que rechaza las falsas máscaras o «ficcionalismos normativistas» que el liberalismo actualiza.

- Si bien el pensamiento político schmittiano se sustenta desde la complejidad de lo concreto, al mismo tiempo esta lectura se articula con la perspectiva teológico-política como bien se desprende de su tratamiento del problema de la soberanía en *Teología política*. Esta perspectiva es central durante el período que comienza con *Romanticismo político* y se cierra hasta la publicación de *El Leviathan en la Teoría del Estado* de Thomas Hobbes, algo que puede apreciarse en sus penetrantes análisis de la forma política católica, el liberalismo y el parlamentarismo e incluso está presente en su intento por definir el concepto de lo político. Porque así como la crítica al normativismo kelseniano no deja de tener referencia a lo teológico, del mismo modo la versión democrática del liberalismo, el parlamentarismo, se sustenta también en una coincidente idea teológica: la

«fe en la discusión» que expresa en el ámbito público el fenómeno típicamente moderno de sacralización de lo privado.

- De allí que la contraposición entre amigo-enemigo propia de lo político permite comprender la diferencia de la democracia liberal y el positivismo jurídico que entienden a la realidad política desde la normalidad y la previsibilidad, inaugurando con ello una nueva era de despolitizaciones y neutralizaciones que disuelve el concepto de enemigo en el competidor económico y en términos espirituales-culturales en el «opponente en la discusión». Se podrá apreciar con ello el proceso inaugurado por la modernidad y que el liberalismo exacerba: la hegemonía de los «poderes indirectos» que aniquilan al Estado, destruyendo la instancia concreta e históricamente determinada que presupone a lo político. Al mismo tiempo, este proceso se combina con una tendencia funcional a la hegemonía de las «potestas indirecta», a la incapacidad de *Repräsentation* del Estado y a la proliferación de una mentalidad privatista fuertemente antipolítica: *el surgimiento de una cultura política que condena como malo al poder en cuanto tal*. Con lo cual el surgimiento del poderoso *pathos* antipolítico moderno coincide y se refuerza con los procesos de «humanización del poder».

Capítulo IV: Ahora bien, si Marx, Weber y Schmitt pertenecen a la «época de la estatalidad» y el declive de su capacidad de decisión soberana, la obra de Antonio Negri busca captar el advenimiento de un nuestro tiempo histórico a partir del surgimiento de novedosas formas de poder mundial. Los procesos de globalización, el surgimiento de nuevos espacios geopolíticos, la aparición de factores de poder de gran capacidad decisoria, así también, como la redefinición de los conceptos de soberanía, legalidad o ciudadanía, en fin de aquellas categorías fundamentales del Derecho Político clásico, significan una serie de hechos incontrastables al momento de pensar lo político. Se hace preciso, por ello, discutir la teoría del Estado en la perspectiva marxista y reflexionar sobre los aportes de la filosofía postestructuralista, en especial, las tesis foucaulteanas sobre la biopolítica moderna.

- Los procesos que apreciamos en la era imperial lejos de ser pacíficos, personifican, en realidad, una reedición del imperialismo e implica también la absoluta negación del Otro bajo la falacia de los universales de la forma ético-política liberal. Por ello hemos destacado en el pensador italiano sus consideraciones sobre la dimensión institucional jurídico-formal, cabe decir, los mecanismos y dispositivos jurídicos que hicieron posible una reconfiguración del poder mundial luego de la Segunda Guerra Mundial. Esta perspectiva jurídica es el primer paso para comprender la novedad que asume esta realidad imperial contemporánea. La situación jurídica funcional a la lógica imperial es un conjunto de metaestructuras jurídicas que operan como horizonte de legitimación de la dominación del capital con una pretensión de universalidad y neutralidad procedimental. Sin embargo, estas estructuras reproducen y legitiman una realidad más elemental: la legitimación del Estado Policía que coloca en entredicho la pretensión deontológica de los derechos humanos. Este *factum* de lo político es una consecuencia de la extensión del estado de excepción y la radicalización de la enemistad en la forma de «guerra civil mundial».

- Esta tendencia se combina con lo que Michel Foucault anticipaba a partir del periodo genealógico de su obra. Es decir, la relación entre las estructuras de dominio y los procesos materiales en sus estudios de las transformaciones que llevaron de una sociedad disciplinaria a una «sociedad de control». Es el biopoder, o bien la política transformada en biopolítica que penetra en la totalidad de las relaciones sociales, un objetivo que el capitalismo ha perseguido desde sus orígenes. Marx había observado un fenómeno similar, que expresara con los conceptos de «supeditación formal» y «supeditación real». Los

desarrollos de la teoría crítica posteriores van más allá de este aspecto unidimensional del capitalismo para implicar la multidimensionalidad de la lógica del capital en la esfera de la cultura y en las relaciones sociales en su conjunto. Una de las consecuencias de estos procesos es la proliferación de los dispositivos de captura de la vida humana que obedece a una radicalización de la lógica biopolítica del poder.

Capítulo V: Junto a Antonio Negri, la obra de Giorgio Agamben, constituye una referencia obligada para el pensamiento político contemporáneo. Su monumental proyecto *Homo Sacer* intenta nada más y nada menos que entender la estructura del poder en Occidente. Por ello a partir de su arqueología sobre los *arcanos fundamentales de lo político* abordamos la paradoja del programa emancipatorio de la democracia y los derechos mediante la *relación entre el poder soberano y la nuda vida* en el primer volumen del proyecto. Se trata de una relación compleja que partiendo de la matriz biopolítica analiza una de las estructuras de la máquina política occidental con el fin de comprender cómo la democracia ha fracasado en esa búsqueda de la libertad humana, de cómo su lógica perpetúa las *señorías de hecho* mediante formas de excepcionalidad políticas-jurídicas, es decir, experiencias de negación del *bíos* y reducción del hombre a mera *zoé* natural.

- Se hace preciso, por ello, señalar la gran influencia de algunas tesis desarrolladas por Michel Foucault y su estrategia metodológica. En realidad, como veremos, la metodología agambeneana pretende fundamentarse a partir de múltiples influencias, incluso desde un análisis de los conceptos nietzscheanos de *Herkunft* y *Entstehung* y cuya importancia debe considerarse junto a la «teoría de las signaturas» que el autor también utiliza en su proyecto. Así, cuando propone su análisis del poder, aunque sin formular una teoría unitaria, aborda dos planos: las *técnicas políticas* y las *tecnologías del yo*. Es por esto que Agamben se pregunta si existe o no un «centro unitario» en que esas dos formas de ligar lo político encuentren su sentido, lo que supone desvelar ese *arcano fundamental de lo político*, o bien, el «punto oculto» sobre el que concurren, por una parte, «el modelo jurídico-institucional» y, por otra, «el modelo biopolítico del poder».

- Desde esta perspectiva arqueológica, se comprende los alcances de las categorías centrales en la obra de Agamben que hemos considerado: *homo sacer*, *Ausnahmezustand*, *iustitium*, *nómos basileús*, campo de concentración y *Muselmann*. Es posible, por lo tanto, acceder a desvelar los arcanos del poder político y comprender que los alcances de la matriz ético-política liberal que ha configurado la forma contemporánea del poder político. Su pretensión emancipatoria, su autopercepción de ser la opción ética que ha logrado para siempre la dignidad humana, en fin, todas aquellas promesas que nos relatan las cartas de derechos expresan una aporía fundamental. Tal paradoja está en que a cada reivindicación de la dignidad humana, a cada intento de incluir en la vida en el *bíos* político, le ha seguido su inscripción en los procesos biopolíticos de la modernidad. Al mismo tiempo, ante la novedad ética que ha supuesto tal reivindicación por medio de diversos institutos jurídico-políticos, lo que ha sucedido, en realidad, es la reproducción de una lógica política expresada en los inmemoriales arcanos del poder político en Occidente.

Capítulo VI: En este último capítulo intentaremos dar cuenta de las hipótesis que guiaron nuestra indagación.⁷ Si desde el recorrido que hemos propuesto la forma ético-

⁷ La presente indagación está orientada a partir de siguientes hipótesis:

1-Siendo el «liberalismo individualista» el verdadero fundamento de la *Civitas Contemporánea*, al mismo tiempo sería su indecible límite, en tanto y en cuanto su origen (y su significado contemporáneo) estaría en el primado de *voluntades concretas* con objetivos de *puro dominio* que permanentemente buscarían hacer legítima con un poder de derecho.

política liberal tiene como fundamento la dominación del «individualismo posesivo», su legitimación normativa resulta pura sofística, tal como anticipa la crítica del joven Marx. La célebre *Declaración* de 1789 es el antecedente para la formalización de los derechos humanos en la contemporaneidad, expresando originariamente la contradicción insalvable entre democracia y liberalismo. Aparece, con ello, el significado de lo ético-político accesible por la estrategia metodológica del materialismo histórico, y que confluye en un indecible límite para la *Civitas* liberal al colocar en entredicho la politicidad humana y promover al «único» apropiador-maximizador que se expresa en el «individuo *egoísta independiente*». Al mismo tiempo, todo intento de ampliar la participación activa de las masas no puede escapar a la lógica de la *Politisierung*. Porque para Weber los procesos de la racionalización-burocratización que signan el capitalismo occidental desde sus orígenes determinan cualquier edificio ético-político y condicionan su pretensión emancipatoria. Lo que se revela en la autonomización de cada ámbito de actividad humana, lo que conlleva a la incapacidad del poder decisorio del Estado. Esta tendencia estructural de la Politización deriva de los estudios sobre la religión que luego influye sobre Schmitt, y que supone al mismo tiempo una creciente tendencia a la profesionalización de la vida política hasta hacerla una actividad de «‘interesados’» y que permite comprender a la democracia como mero expediente procedimental.

- Del mismo modo, para Schmitt no hay posibilidad para la democracia ni para cualquier pretensión normativista del liberalismo que vacía las instituciones públicas de su carácter político para colocarlas al servicio de la hegemonía de las «potestas indirecta». Coincide con esta tesis la crítica schmittiana al individualismo moderno que produce un *pathos* antipolítico típico de la burguesía y le da sentido al «liberalismo individualista» que sacraliza la esfera privada. Coincidiendo con el tiempo de la «era de la estatalidad», considera que la misma democracia se manifiesta incompatible con el liberalismo, pero, aún más importante es que cualquier manifestación política del liberalismo (concepción del derecho, el parlamentarismo y de lo político) no es otra cosa que la proyección del *pathos* antipolítico del individualismo burgués. Justamente, como el «individualismo posesivo» finalmente logra conformar una Civilización, resulta imposible que pueda satisfacer un proyecto emancipatorio con pretensión de universalidad. Puede, es cierto, apelar a su sustancia deontológica pero bajo la forma de una «tiranía de los valores». Por lo tanto, Marx, Weber y Schmitt como pensadores de la «época de la estatalidad» desvelan cómo opera las formas de poder que no tienen otro significado que el «*aseguramiento* del egoísmo» de los poderes fácticos del capitalismo. Justamente, el «liberalismo individualista» es el verdadero fundamento de la *Civitas Contemporánea* y su indecible límite. Supone la primacía de las *voluntades concretas* de sus directos interesados y que imponen sus objetivos de *puro dominio* mediante la legitimación de un poder de derecho.

- De todo esto da cuenta Negri para quien el sentido de la democracia y los derechos humanos no es otra cosa que la expresión epocal del dominio burgués. Es por ello que, desde los itinerarios elaborados por Foucault, el filósofo italiano denuncia la colosal captura de la vida humana operada por el capitalismo de la era imperial: el gobierno del «*bíos social mismo*» ya sea mediante la fuerza disciplinadora de la espada o bien desde la internalización del dominio. La forma ético-política liberal no deja de ser otra cosa que la

2-La forma ético-política liberal, definida desde la relación entre democracia y derechos humanos, supone el principio normativo de la Civilización capitalista, y mientras por una parte desde sus exigencias sustanciales potencia diversos proyectos emancipatorios, por otra, paradójicamente *los captura y/o clausura en las formas institucionalizadas* del Estado de Derecho.

3-La democracia, la ciudadanía y los derechos están lejos de ser un *universal* (he ahí una de las falacias del normativismo democrático), son, más bien, un *particular universalizado*, una forma *histórica y espacial* de entender el *arcano fundamental* de la política occidental: todo orden ético-político no es otra cosa que la forma normativa que asume históricamente la *concreta lucha por el poder*.

legitimación de dicha empresa, ha contribuido con sus doctrinas políticas y jurídicas a fundamentar el dominio de los directos beneficiarios del sistema capitalista. De allí que en esta etapa de crisis del Estado-Nación consideramos que democracia y derechos humanos supone el principio normativo de la Civilización capitalista, y si bien desde sus exigencias sustanciales potencia diversas aspiraciones emancipatorias, por otra, paradójicamente *los captura y/o clausura en las formas institucionalizadas* del Estado de Derecho obturando desde la premisa del Orden cualquier proyecto contestatario. En el mismo sentido Agamben partiendo de su indagación sobre los arcanos del poder político en Occidente llega a la conclusión que la máquina gubernamental se fundamenta en su capacidad para hacer inoperosas todas las obras humanas. Su perspectiva nos lleva a considerar la aporía fundamental a la que arriba la pretensión emancipatoria de la forma ético-política liberal. Porque el fin de la «época de la estatalidad» supone el surgimiento de funciones Policiales inéditas para combatir a los enemigos del *statu quo*, implicando que la democracia, la ciudadanía y los derechos nunca pueden ser un *universal*. Son en realidad un *particular universalizado*, una reedición más del *arcano fundamental* de la política occidental cuyo significado está en que cualquier ordenamiento ético-político no es otra cosa que la forma normativa que asume históricamente la *concreta lucha por el poder*. Por último, hemos destacado la importancia de aquellas perspectivas que, sin pretender superar tal aporía, puedan brindarnos herramientas útiles para comprender el límite de la matriz liberal: las respectivas propuestas epistémico-teóricas de Eduardo Grüner y Joaquín Herrera Flores.

Pretender captar el límite de la forma ético-política liberal sólo puede llevar a conclusiones provisionales, e incluso a aporías insalvables como lo señalamos insistentemente al final de nuestra indagación. Con las advertencias que hemos intentado precisar, acaso el recurso a contribuciones o textos específicos en el campo de las ideas políticas aporte a una lectura crítica. He ahí lo que podemos sugerir con nuestro trabajo, una serie de reflexiones que permitan problematizar la matriz doctrinal del liberalismo. Porque no creemos que las cuestiones que hemos abordado aquí permitan insinuar una perspectiva optimista sobre las posibilidades de un orden ético-político que vaya en la dirección de un proyecto emancipatorio y suponga al mismo tiempo una superación del «liberalismo doctrinario».

Ciertamente nuestro recorrido deja diversos interrogantes que trascienden los objetivos de la presente indagación. Vale, por cierto, aclarar que una perspectiva compleja exige un gran esfuerzo cuando se trata de abordar cualquier tópico del pensamiento político y jurídico. Pero creemos que el trabajo nos valió mucho para nuestro aprendizaje. El tiempo que le dedicamos nos fortaleció en nuestro conocimiento, nos permitió entender que sabíamos poco, muy poco de aquella esfera delimitada del trabajo intelectual que llamamos profesión. Si algo podemos rescatar de nuestro trabajo es justamente la constante motivación que nos surgía para retomarlo una y otra vez sabiendo que el esfuerzo que hiciéramos sería sólo un intento por esclarecer algo de estas intrincadas tramas de lo político. Es de lo que se trata nuestra indagación, un intento por esclarecer preguntas sobre esa esfera fundamental del quehacer humano.

Continuaremos en esta tarea. Es lo que hacemos, nuestra profesión. Se trata de una labor que nos hace orgullosos de llamarnos politólogos. Con la provisionalidad que supone cualquier tratamiento de estos problemas, nos seguirá motivando el seguir transitando los caminos del pensamiento político.

La presente indagación no hubiese sido posible sin la contribución de muchas personas. Deseo agradecer la generosidad del Dr. José María Seco Martínez (UPO), quien en su rol de Director de Tesis me diera las indicaciones y críticas imprescindibles para orientar este trabajo y sortear las dificultades que surgían en su desarrollo.

Igualmente, agradezco el gran profesionalismo de los responsables académicos y del personal administrativo del Programa de Doctorado en Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad Pablo de Olavide, de Sevilla (UPO), del Centro de Estudios de Posgrado (CEDEP) y de la Escuela de Doctorado (EDUPO).

Gracias por el constante respaldo a mis compañeros, amigos y autoridades del Departamento de Ciencias Políticas y del Departamento de Ciencias Jurídicas de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de San Juan (FACSO-UNSJ).

Y por estas relaciones institucionales que he tenido con el tiempo es que deseo honrar la memoria de dos profesores que mucho tuvieron que ver con lo que presento aquí. Me refiero al Dr. Eduardo Luis Leonardelli (UNSJ), mi profesor de Ciencias Políticas. Fue un profesional excepcional. Lo que ha sido siempre un motivo de orgullo para nosotros, sus alumnos: el hecho de que en nuestra universidad pública argentina hayamos tenido un docente con un primer nivel de formación académica. También quiero recordar la memoria del Dr. Joaquín Herrera Flores (UPO) al que siempre estaré agradecido por su generosidad. Su enorme labor en la filosofía jurídica y política ha inspirado a muchos. Por siempre será nuestro maestro para aquellos que lo conocimos.

Por último, agradecimientos especiales para mi familia que tuvieron siempre las palabras de ánimo para que persista en este objetivo, y también vaya mi reconocimiento por la paciencia que tuvieron conmigo cuando no pude compartir momentos tan cercanos a los afectos.

Por cierto, no alcanzan las palabras para expresar lo que me sale del corazón cuando pienso en alguien especial en mi vida. Una persona que me hizo comprender todo. Va por vos hija mía, Sofía Pilar sos el amor eterno de papá.

Capítulo I

La crítica de Karl Marx a los fundamentos normativos del programa emancipatorio liberal-burgués

1-El surgimiento de una Materialphilosophie

a) Capitalismo moderno

Al momento en que Émile Zola publica el célebre *J'accuse*, su denuncia contra los exabruptos de la derecha reaccionaria durante el *affaire* Dreyfuss, ya habían pasado treinta años desde las agitaciones de 1871 y más de cincuenta desde las proclamas revolucionarias de 1848. Su escrito, tal vez como pocos, expresa las tensiones y conflictos acumulados durante el siglo XIX, en el que confrontaron los más diversos proyectos políticos y las más extravagantes proclamas reformistas o revolucionarias, para comprobar, para desazón de sus protagonistas, que el Orden se reconstituía una y otra vez, manifestándose inmutable ante el desafío de los mejores ideales y frustrando cualquier amenaza que propusiera torcer el rumbo de los directos interesados en el mantenimiento del *statu quo*.

El conflicto, en realidad, no había cesado nunca. Pocos países europeos habían vivido momentos tan turbulentos como Francia. Una y otra vez se suceden las sublevaciones del Barrio Latino, una y otra vez «las orgullosas pasiones de la juventud» impulsan las rebeliones contra el orden existente. Durante el siglo XIX han continuado los pronunciamientos que invocaban la libertad, la «libre emancipación humana», la sustancia del programa ético-político de la empresa revolucionaria de 1789. Si en esta ocasión se había terminado con el *Ancien Régime*, si se había derribado un edificio político que había gobernado por mil años a una nación poderosa y de gran significación histórica como Francia, ahora que este nuevo siglo comenzaba, ¿por qué no sería posible el «triumfo indudable de la Ciudad Perfecta»?⁸

No fue así. Era imposible: vigorosas fuerzas avalan al Poder. Nuevos privilegiados sustituyen a los anteriores generando sistemas dispositivos cada vez más opresivos que hace insostenible cualquier afrenta a su dominio. Los quiméricos revolucionarios, los románticos que buscan ampliar las promesas emancipatorias de libertad e igualdad, enfrentan los poderosos obstáculos de las fuerzas combinadas de la Reacción y de la burguesía triunfante. La Monarquía de Julio de Luis Felipe de Orleáns, El Rey Burgués, es la mejor expresión de los nuevos privilegiados que se beneficiaban del capitalismo del *laissez faire* y del derecho de propiedad sin las limitaciones impertinentes del poder político. La Monarquía de Julio había sido posible por los intentos revolucionarios de bonapartistas y republicanos, pero, finalmente, sería usufructuada por los partidarios del orden, por los poderosos intereses burgueses que creían haber finalmente encontrado su momento. Para que quede muy en claro cuál sería el nuevo orden pretendido por la burguesía liberal, la represión no conocerá ni distinciones ni matices, se dirige tanto a

⁸ Émile Zola, ya en un clima epocal finisecular cuya comprensión es tan importante para entender el agotamiento de la *Zivilisation* del Progreso, expresaba ese optimismo revolucionario que podría destruir un orden injusto y construir otro, el de la auténtica emancipación humana. Invoca las pasiones de juventud que inflamaron el Barrio Latino, centro de las revueltas contra el Orden: «¡Ah!, cuando yo era joven, vi cómo se estremecía el Barrio Latino con las orgullosas pasiones de la juventud, el amor a la libertad, el odio a la fuerza brutal, que aplasta cerebros y oprime almas. Lo vi bajo el Imperio, entregado de lleno a su labor de oposición, a veces incluso injusto, pero siempre por un exceso de amor a la libre emancipación humana. Silbaba a los autores gratos a las Tullerías, se ensañaba con los profesores cuyas enseñanzas le parecían sospechosas, se alzaba contra cualquiera que se declarase en favor de las tinieblas y de la tiranía. En él ardía el fuego sagrado de la hermosa locura de los veinte años, cuando todas las esperanzas son realidades, cuando el mañana aparece como el triunfo indudable de la Ciudad Perfecta.» (Zola, Émile, *Yo acuso. La verdad en marcha*, traducción: José Elías, Tusquets Editores, Buenos Aires, 2005, p. 44)

republicanos y bonapartistas, como a socialistas e igualitaristas de cualquier especie.⁹

La clase burguesa, animada por el afán de lucro personal sin límites, se reconoce a sí misma merecedora de su posición destacada al poseer la energía, la habilidad y los talentos individuales necesarios para los nuevos tiempos. Optimista, crédula de un futuro promisorio, profesa el ideal del progreso material y moral del género humano, pero, a diferencia de aquellos románticos, puede y debe creer en ese ideal ya que existen razones objetivas que confirman su creencia. Con esta convicción profunda, justifica su situación social y el dominio sobre aquellos que, por carecer de estas aptitudes y capacidades, se encuentran forzados a cumplir un rol subalterno.

«Era el triunfo de una sociedad que creía que el desarrollo económico radicaba en la empresa privada competitiva y en el éxito de comprarlo todo en el mercado más barato (incluida la mano de obra) para venderlo luego en el más caro. Se consideraba que una economía de tal fundamento, y por lo mismo descansando de modo natural en las sólidas bases de una burguesía compuesta de aquellos a quienes la energía, el mérito y la inteligencia habían aupado y mantenido en su actual posición, no sólo crearía un mundo de abundancia convenientemente distribuida, sino de ilustración, razonamiento y oportunidad humana siempre crecientes, un progreso de las ciencias y las artes, en resumen: un mundo de continuo y acelerado avance material y moral. Los pocos obstáculos que permanecieran en el camino del claro desarrollo de la empresa privada serían barridos.»¹⁰

Como la nueva *Zivilisation* capitalista es irresistible, todo lo arrastra en su lógica del progreso. Nada quedará fuera de invencible e ineludible racionalidad, todos los pueblos y naciones, al menos de Europa, lentamente adoptarán un Estado-Nación con fronteras delimitadas dotado de la certeza jurídica de una Constitución según el modelo continental, que reconoce «la propiedad y los derechos civiles» para que se expresen en «asambleas de representantes elegidos y gobiernos responsables ante ellos», permitiendo, siempre que sea prudente, la participación del pueblo a condición de respetar «la garantía del orden social burgués y la evitación del riesgo de su derrocamiento».¹¹

Sin embargo, no se llega a tal ruptura con el pasado sin profundas transformaciones que han operado en la sociedad y que han supuesto la emergencia de poderes fácticos muy reales. Sin comprender las últimas décadas del tan significativo siglo XVIII, sin entender no sólo la influencia espiritual y ético-política de la Ilustración y la Revolución Francesa¹², sino los procesos sociales y económicos que acontecieron luego de la denominada segunda Revolución Industrial, la conflictividad de los siglos XIX y XX quedaría sin una adecuada interpretación. Son estos datos de la realidad, es decir, estos procesos “materiales” los que hacen del pensamiento de Marx un intento, tal vez como pocas veces visto, por comprender la esencia de la modernidad.

La huella que produjo la Revolución en las *conciencias europeas* muchas veces desplaza una trama de acontecimientos que, sin temor a equivocarnos, le darán a la modernidad occidental rasgos indelebles cuyas consecuencias se proyectan hasta el presente. Empero, para los hombres de la época no fue así. La comprensión cabal de las profundas transformaciones económico-sociales vendrá después, ya promediando la segunda década del siglo XIX, como bien lo testimonian los escritos políticos de Saint Simon o la literatura de Balzac. Aparece la impronta del capitalismo industrial y el sujeto

⁹ Bainville, Jacques, *Historia de Francia*, traducción: Cora B. de Zaldívar, Ediciones Dictio, Buenos Aires, 1981, pp. 341-342.

¹⁰ Hobsbawn, Eric, *La Era del Capital, (1848-1875)*, traducción: A. García Fluixá y Carlo A. Caranci, Biblioteca de E.J. Hobsbawn de Historia Contemporánea, Crítica Grijalbo Mondadori, Buenos Aires, 1998, p. 13.

¹¹ *Ibid.*

¹² Sobre el significado de la Ilustración en la conformación de la modernidad, véase el notable estudio de Crane Brinton, *Las ideas y los hombres. Historia del pensamiento de Occidente*, prólogo, traducción y apéndice bibliográfico: Agustín Caballero, Aguilar, Madrid, 1966, pp. 307-373.

interesado en la expansión de su dinámica, la burguesía, cabe decir, en términos de Max Weber, el surgimiento del capitalismo como «la organización racional-capitalista del trabajo formalmente libre».

Según Eric Hobsbawm, entre los años 1780-1790 se produjo una liberación sin precedentes de las fuerzas productivas. Como en ninguna época histórica fue posible un despliegue de los factores económicos animados por las nuevas oportunidades que, con el paso del tiempo, significarían un cambio radical en las sociedades de entonces. Este periodo es el «‘despegue’». Sus tendencias, sin embargo, pueden remontarse bastante antes siguiendo el celo del historiador, rápidamente se va moldeando la nueva sociedad que se desarrolla «simultáneamente, aunque con ligera prioridad, a la Revolución francesa». Por tanto, sus inicios fueron anteriores a la toma de la Bastilla, y sin cuyo conocimiento «no podríamos comprender el impersonal subsuelo de la historia en el que nacieron los hombres y se produjeron los sucesos más singulares de nuestro período».¹³

En estos inicios no fueron necesarios grandes inventos científicos para desarrollar la tecnología imprescindible que requeriría el nuevo paradigma industrial.¹⁴ Al contrario, bastaban algunos inventos modestos y el refinamiento de tecnologías ya existentes para aplicarlas a las ya también disponibles y muy rentables industrias. Estas condiciones lejos de ser generales para el concierto de las sociedades europeas comprenden a pocos países. Pero la nación verdaderamente protagonista de esta revolución material es la Inglaterra de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX y cuya posición inmejorable se debe a que había consolidado su posición en la industria textil algodónera y en la preponderancia geopolítica que la convierte en una potencia marítima con un imperio colonial mundial.¹⁵

Los modestos inicios trajeron oportunidades únicas y unas ganancias también excepcionales que revolucionaron el paradigma productivo. Pero esa enorme riqueza tiene un lado inhumano pocas veces señalado: el comercio de esclavos. Tan importante es este

¹³ Hobsbawm, Eric, *La Era de la Revolución, (1789-1848)*, traducción: Felipe Ximénez de Sandoval, Biblioteca de E.J. Hobsbawm de Historia Contemporánea, Crítica Grijalbo Mondadori, Buenos Aires, 1998, pp. 35-36.

¹⁴ En realidad, los orígenes de esta revolución económica deben buscarse en la crisis del siglo XVII que significará la pérdida de importancia de las potencias del sur europeo a favor de los países del norte. Sobre este tema, véase el clásico trabajo de Eric Hobsbawm, *En torno a los orígenes de la revolución industrial*, traducción: Ofelia Castillo y Enrique Tandeter, Siglo XXI Editores, Madrid, 1998, pp. 9-68.

¹⁵ Hobsbawm, *La Era de la Revolución, op. cit.*, pp. 37-38. Los comienzos de esta etapa de la Revolución industrial no dejan de dar la impresión de que fueron azarosos. Al parecer, no existe nada nuevo en la tendencia al afán de lucro que consiste en comprar barato para luego vender lo más caro posible, sin embargo, la lógica económica de la época tiene dos novedades que modifican radicalmente las expectativas y las dinámicas del capitalismo en este comienzo: ganancias excepcionales de la incipiente industrialización y la emergencia de un mercado mundial. Pero esta lógica no tenía dirección política (en el sentido de una orientación planificada del Estado), ya que el «el crecimiento económico surgía de las decisiones entrecruzadas de innumerables empresarios privados e inversores». Originalmente surgida en Inglaterra, la Revolución industrial se expande inmediatamente a otros países atraídos por las nuevas oportunidades. (*Idem*, pp. 39-40) Progresivamente la nueva sociedad industrial comenzaba a expandirse a otras naciones. El liderazgo es de Inglaterra, pero le siguen en este proceso con diferentes ritmos y alcances Francia, Bélgica, Estados Unidos, el norte de Italia y algunas regiones de Alemania. «De esta manera casual, improvisada y empírica se formó la primera gran economía industrial. Según los patrones modernos era pequeña y arcaica, y su arcaísmo sigue imperando hoy en Gran Bretaña. Para los de 1848 era monumental, aunque sorprendente y desagradable, pues sus nuevas ciudades eran más feas, su proletariado menos feliz que el de otra partes, y la niebla y el humo que enviciaban la atmósfera respirada por aquellas pálidas muchedumbres disgustaban a los visitantes extranjeros. [...] Y tanto Gran Bretaña como el mundo sabían que la Revolución industrial iniciada en aquellas islas por y a través de los comerciantes y empresarios cuya única ley era comprar en el mercado más barato y vender sin restricciones en el más caro, estaba transformando al mundo. Nadie podía detenerla en este camino. Los dioses y los reyes del pasado estaban inermes ante los hombres de negocios y las máquinas de vapor del presente.» (*Idem*, pp. 59-60)

tráfico infame que queda asociado para siempre con la expansión de la industria algodonera y en la que a «cada fase de este inhumano pero rápidamente próspero tráfico, parecía estimular aquélla». Es así que la industria textil, la actividad productiva que está en la base de la gran expansión económica que sea ha dado en llamar Revolución industrial en su etapa de despegue tiene una mutua implicación con el oprobioso comercio de seres humanos hasta el extremo que en este periodo «la esclavitud y el algodón marcharon juntos».¹⁶ A la vez, junto a estas secuelas negativas en las colonias de ultramar, la expansión del capitalismo industrial también tiene importantes consecuencias sociales en las propias economías que impulsan esta dinámica. Se hace imprescindible satisfacer la creciente demanda de mano de obra que la industria extraerá de los sectores no industriales como la economía rural. Al mismo tiempo, por exigencias de la producción textil comienza a emplearse mujeres y niños como mano de obra por ser más dóciles y menos costosos.¹⁷

En estos comienzos la economía capitalista adquiere un carácter distintivo: es una economía del *laissez faire*. Lo que significa que se trata una economía en donde rige la decisión autónoma de los individuos y que no deben ser sometidos a injerencias extrañas, en especial, la del Estado. El individuo es un *homo economicus*, justamente porque es un ser cuya esencia reside en lo económico, un ser que tiene necesidades naturales que debe satisfacer. Sus acciones y comportamientos que expresan su esencia son al mismo tiempo naturales y siguen una racionalidad económica. Con el fin de adquirir lo necesario para vivir, produce y consume, comercia e intercambia, y entra en interacción constante con otros individuos que siguen comportamientos similares. El mercado es, precisamente, el ámbito en donde interactúan los individuos. Así, el hombre, como individuo asimilado a la definición de un *homo economicus*, concurre libremente como oferente y demandante en el mercado, para ello requiere de la libertad, de la libertad económica y sus expresiones concretas de libertad de contratación, circulación, producción o comercio. Y en su conjunto estos individuos conforman el mercado, un orden autónomo que se autorregula a sí mismo, es decir, que la racionalidad de los individuos, sus comportamientos produce una racionalidad colectiva, la del mercado, genera una lógica económica que regula tanto a cada individuo como al mercado.

Tal racionalidad se expresa en las leyes del mercado, siendo la más importante la ley de oferta y demanda. Son leyes no escritas, no han sido establecidas por nadie y rigen para todos. Leyes que son la expresión colectiva del comportamiento natural que cualquier individuo tiene como *homo economicus*. En la economía de *laissez faire*, las leyes del mercado (que se consideran naturales) se oponen a las leyes del Estado (que se califican de artificiales) porque resultan distorsionantes de la armonía espontánea del mercado. Sin embargo, el capitalismo liberal no puede desentenderse de una determinada concepción del poder político, es decir, de su correlato en el Estado: tal es la forma ético-política liberal en el siglo XIX.

b) La forma ético-política liberal

Sin pretender simplificar una cuestión que, por supuesto, es compleja, se puede sostener que la forma ético-política liberal que se desenvuelve durante el siglo XIX y entra en crisis en las primeras décadas del siglo XX, aparece como una configuración del poder político que se contrapone al Estado Absoluto.

Tiene su expresión institucional en el Estado de Derecho y como configuración

¹⁶ *Idem*, p. 41.

¹⁷ *Idem*, pp. 56-58.

concreta del poder político expresa el programa ideológico del liberalismo.¹⁸ El paradigma del Estado Liberal tiene la influencia de dos corrientes teóricas: el iusnaturalismo (lo que en la literatura especializada se reconoce como la base filosófica del «liberalismo doctrinario»¹⁹) y la doctrina de la división de poderes.

El iusnaturalismo supone que el hombre posee por naturaleza, por el mismo hecho de ser hombre, una serie de derechos (como el derecho a la vida, a la libertad, a la propiedad, etc.) que no son creados ni dependen de ninguna voluntad humana, y mucho menos de la voluntad del poder político. Desde la visión de los principales exponentes del iusnaturalismo como Thomas Hobbes²⁰, pero especialmente en John Locke²¹, Jean

¹⁸ Si bien con modificaciones importantes, hemos seguido los desarrollos de Luis Sánchez Agesta sobre los Regímenes Políticos con el fin de caracterizar la forma ético-política liberal. En tal sentido, el tratadista español considera que el concepto de Régimen Político incluye cuatro elementos. En primer lugar, la ideología, es decir un conjunto de principios fundamentales, el núcleo de ideas centrales que le dan sentido a todo Régimen, e influyen y dan forma al fin que procurará alcanzar el Estado. En segundo lugar, un Régimen Político tiene una determinada fórmula constitucional que se traduce en el conjunto de derechos, potestades y obligaciones jurídicas de los ciudadanos y del Estado. En tercer término, el ejercicio del poder de los Regímenes Políticos tiene que implicar algún principio de legitimación del poder del Estado por el cual su dominio es considerado válido por aquellos que tienen la obligación de obedecer. Y, finalmente, debe tener una forma de organización económica y social que articula las instituciones gubernamentales con la sociedad. (Cf. Sánchez Agesta, Luis, *Principios de Teoría Política*, Editora Nacional, Madrid, 1976, pp. 545-547)

¹⁹ A lo largo del presente trabajo insistiremos en el concepto de «liberalismo doctrinario», en especial sobre su intento de conciliar libertad individual y seguridad. Para ello, el iusnaturalismo que estamos señalando ocupa un lugar central en su fundamentación, aunque esta recepción fue problemática entre los doctrinarios. Además, precisamos que utilizamos el concepto de «liberalismo doctrinario» en un sentido amplio, reconociendo, es cierto, su especificidad histórica y sus diferencias con las versiones posteriores del liberalismo, por ejemplo, en los alcances de la soberanía popular o la idea de la división y equilibrio de poderes de Montesquieu. Sobre el significado histórico del «liberalismo doctrinario», en particular la recepción del iusnaturalismo que estamos refiriendo, véase el clásico libro de Luis Díez del Corral, *El liberalismo doctrinario*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1973, pp. 286-290.

²⁰ Como consta en su primera gran obra, *Elementos filosóficos sobre el ciudadano* (*Elementorum Philosophiae Sectio Tertia de Cive*, 1642), para Hobbes la sociedad no se funda en ningún sentimiento de amistad, ni en un vínculo afectivo, ni una relación moral o desinteresada, ni una búsqueda sincera del bien del prójimo. Las sociedades humanas para Hobbes se fundan o por mero interés, por egoísmo o para alimentar la propia vanagloria, la vanidad del hombre. (Cf. Hobbes, Thomas, *De Cive*, prólogo, traducción y notas: Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 2000, pp. 55-56) Posición que continúa en su obra madura *Leviatán: o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil* (*Leviathan: Or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, 1651), incorporando la distinción entre derecho natural y ley natural con referencia al individuo con derecho a todo en el estado de naturaleza. (Cf. Hobbes, Thomas, *Leviatán*, traducción, prólogo y notas: Carlos Mellizo, 2 vols., Alianza Editorial, Madrid, 1992, p. 110)

²¹ Locke en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (*The Second Treatise of Civil Government*, 1690) adopta como punto de partida para comprender al poder político la consideración de su origen, el «estado en que los hombres se hallan por naturaleza», cabe decir, un «estado de perfecta libertad» y un «estado de igualdad» sin la existencia de un poder común. (Locke, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, prólogo, traducción y notas: Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 1990, pp. 38-39) Luego de repasar brevemente las tesis que cuestiona de Robert Filmer, hobbesiano y partidario de la teoría del derecho divino de los reyes, unas tesis que ya había considerado en su *Primer tratado sobre el gobierno civil*, Locke comienza este *Segundo tratado* con la definición del poder político en donde se destaca su *finis ultimus*: «regular y preservar la propiedad». (*Idem*, p. 35) Sin embargo, el derecho de propiedad en Locke tiene un sentido más amplio que el simplemente patrimonial, algo que está muy claro cuando señala más adelante que todo hombre «tiene por naturaleza el poder de proteger su propiedad, es decir, su vida, su libertad y sus bienes, frente a los daños y amenazas de otros hombres». (*Idem*, p. 102) No obstante, y aunque resulte paradójico, Locke en «Carta sobre la tolerancia» (*Epistola de Tolerantia*, 1685) se demuestra escéptico sobre la supuesta moralidad intrínseca de la naturaleza humana en términos próximos a los hobbesianos. (Cf. Locke, John, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, prólogo y traducción: Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 2005, pp. 104-105)

Jacques Rousseau e incluso, aunque con reservas, de Immanuel Kant, los hombres en un principio no vivían en sociedad sino en un estado-situación de naturaleza, en una condición de completa libertad e igualdad.

Es Norberto Bobbio quien ha intentado presentar un cuadro sistemático a partir de las notas coincidentes entre sus diversos exponentes de lo que llama «modelo iusnaturalista» (al que denomina también «hobbesiano» por Hobbes, su fundador y que se opone al «modelo aristotélico») y que supone la afirmación de la primacía del individuo y sus prerrogativas. Pero lo que es más que significativo en la concepción iusnaturalista que, presentando la distinción fundamental «‘estado (o sociedad) de naturaleza-estado (o sociedad) civil’», el primer elemento no sólo es el origen sino que fundamentalmente es el «fundamento del Estado» como momento «no-político y anti-político».²² El estado político o Estado se origina por la voluntad de los individuos, por «actos voluntarios y deliberados de los individuos» que lo instituyen, lo crean; con lo cual la condición política es un artificio, un «producto de la ‘cultura’ y no de la ‘naturaleza’», lo que supone, justamente, que la legitimidad del poder es por consenso, por acuerdo de los individuos.²³

Ciertamente, con alguna reserva se puede realizar asimilación entre el surgimiento del «modelo iusnaturalista» y el desarrollo de la «sociedad burguesa» que llevaría a acentuar el «significado ideológico» de un «modelo teórico». Así se puede apreciar tanto en *Sobre la cuestión judía* de Marx con la “interpretación de clase” de la *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano* de 1789, como, también, en los trabajos de Crawford Macpherson que identifica (si bien con matices) el estado de naturaleza hobbesiano y la sociedad de mercado en sus orígenes. De ello, es posible interpretar que el Estado Liberal de Derecho del siglo XIX y sus notas específicas, cabe decir, la dimensión institucional jurídica-política concreta de la forma ético-política liberal se «inspira en los principios fundamentales de la escuela del derecho natural».²⁴

Más allá del grado de validez histórica de la idea de estado de naturaleza en los iusnaturalistas, lo cierto que es una hipótesis racional que justifica, entre otras cosas, que los derechos naturales son anteriores al surgimiento histórico de la sociedad política. Cuando los hombres crean mediante un pacto a la sociedad, el Estado debe reconocer y garantizar los derechos naturales que todo hombre posee en su condición natural, constituyéndose estos derechos en criterio fundamental para la legitimidad del poder

²² Bobbio, Norberto, «El Modelo Iusnaturalista», en Bobbio, Norberto, Bovero, Michelangelo, *Origen y fundamentos del poder político*, prólogo y traducción: José Fernández Santillán, Grijalbo Editores, México, 1996, pp. 67-68. Aunque es cierto que esta estrategia es útil para orientar el abordaje de los pensadores, también tiene sus limitaciones. Bobbio emplea su «método de análisis conceptual», que no debe entenderse como una exhaustiva hermenéutica categorial a partir de la reconstrucción histórica (biográfica-intelectual o de las condiciones epocales al modo de una historia de las ideas políticas); al contrario, afirma el tratadista italiano, que nunca le interesó el «encuadramiento histórico que eleva las fuentes a precedentes, las ocasiones a condiciones», una mirada ésta que pierde de «vista el todo» por dispersarse «en las particularidades». La estrategia propuesta por Bobbio es la de una «reconstrucción del sistema», un modo de «clarificar los conceptos», con el propósito, tal como lo demuestra Bobbio en diversos trabajos, de esclarecer los «temas fundamentales» de lo político. (Bobbio, Norberto, «Introducción», en Bobbio, Norberto, Bovero, Michelangelo, *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna*, traducción: José Fernández Santillán, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, pp. 7-8) En definitiva, se trata de cómo se entienda el tratamiento del pensamiento político y de nuestra parte no creemos que exista contraposición irreconciliable entre esta tradición y otras igualmente importantes. Además, debemos señalar que la Escuela de Turín, cuyos máximos exponentes son, precisamente, Bobbio y Bovero, han realizado aportes sistemáticos sobre los clásicos del pensamiento político y cuyo valor no puede ser puesto en duda, al mismo tiempo que posibilitaron la «recuperación del pensamiento clásico y la utilización de éste para orientar el debate político contemporáneo». (Fernández Santillán, José, «Prólogo», en Bobbio y Bovero, *Orígenes y Fundamentos...*, op. cit., p. 11)

²³ Bobbio, «El Modelo Iusnaturalista», en *Origen y fundamentos...*, op. cit., p. 68.

²⁴ *Idem*, p. 79.

político y en una esfera autónoma para la libertad del individuo que limita la actuación del poder del Estado.²⁵ Con lo cual, la doctrina de los derechos del hombre, el contractualismo y el iusnaturalismo promueven una «concepción individualista de la sociedad», es decir, que tiene como centro al individuo como soberano absoluto.²⁶

Es así como para la forma ético-política liberal existe un principio sustancial: la libertad. Pero ¿cómo puede definirse la libertad pregonada por el liberalismo?, ¿tiene acaso alguna especificidad que la hace única entre las formas de libertad reivindicadas por otras formas ético-políticas? Ante tan complejo problema, por el momento realizaremos una serie de aproximaciones recurriendo a la definición de libertad negativa. Esta noción ante todo implica que la libertad se define en términos negativos expresando que «es una libertad de exención, que vale simplemente como la inhibición de las actividades que puedan reprimirla».²⁷ Libertad es ausencia de coacción y tiene un carácter político:

«Normalmente se dice que yo soy libre en la medida en que ningún hombre ni ningún grupo de hombres interfieran en mi actividad. En este sentido, la libertad política es, simplemente, el ámbito en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros. Yo no soy libre en la medida en que otros me impiden hacer lo que yo podría hacer si no me lo impidieran; y si, a consecuencia de lo que me hagan otros hombres, este ámbito de mi actividad se contrae hasta un cierto límite mínimo, puede decirse que estoy coaccionado o, quizás, oprimido. [...] La coacción implica la intervención deliberada de otros seres humanos dentro del ámbito en que yo podría actuar si no intervinieran. Sólo se carece de libertad política si algunos seres humanos le impiden a uno conseguir un fin.»²⁸

Entonces, la libertad implica un conjunto de prohibiciones para el poder político y una serie de posibilidades para la actuación de los individuos que en ningún momento aparecen determinadas por contenidos específicos. Postular la libertad en términos negativos significa que ésta es una libertad abstracta, indeterminable. A modo de ejemplo, la *Declaración* de 1789 consagra de modo negativo al derecho propiedad, pero sólo prohibiendo su desconocimiento de parte del poder político y en ningún momento define su objeto, sus límites o fines.²⁹

La libertad negativa promueve el individualismo y exige las condiciones para que

²⁵ Bobbio, Norberto, *Liberalismo y democracia*, traducción: José F. Fernández Santillán, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1992, pp. 11-12.

²⁶ *Idem*, pp. 15-16.

²⁷ Sánchez Agesta, *Principios de Teoría Política*, op.cit., p. 515.

²⁸ Berlin, Isaiah, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, traducción: Belén Urrutia, Alianza Editorial, Madrid, 1988, pp. 191-192. Isaiah Berlin, a quien estamos siguiendo en este pasaje, señala, justamente, la complejidad que supone la idea de libertad. Si bien la libertad ha sido reivindicada por tratadistas de todas las clases junto a la «felicidad y la bondad», lo más apropiado resulta darle un sentido político (sentido «negativo») como aparece denotado en «*freedom o liberty*» y que es necesario considerar junto a «¿qué o quién es la causa de control o interferencia que puede determinar que alguien haga o sea una cosa u otra?» (que tiene un significado «positivo») (*Idem*, p. 191) Con el tiempo, los más importantes exponentes del pensamiento liberal como Locke, Constant, Tocqueville y Mill fueron coincidiendo en que el alcance de la libertad en sentido negativo tiene que ser determinado por ley para garantizarle a los individuos el «desarrollo de sus facultades naturales» y la posibilidad de alcanzar aquellos fines que consideren necesarios perseguir. (*Idem*, pp. 193-194) Según creemos, puede apreciarse en esta relación entre libertad y legalidad una gran influencia de Montesquieu, para quien «en una sociedad en la que hay leyes, la libertad sólo puede consistir en poder hacer lo que se debe querer y en no estar obligado a hacer lo que no se debe querer»; e igualmente, considerando la constitución inglesa, «la libertad política de un ciudadano depende de la tranquilidad de espíritu que nace de la opinión que tiene cada uno de su seguridad. Y para que exista la libertad es necesario que el Gobierno sea tal que ningún ciudadano pueda temer nada de otro», y luego, especificando la libertad del ciudadano, considera que «la libertad política consiste en la seguridad o al menos en la opinión que se tiene de la propia seguridad». (Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, traducción: Mercedes Blázquez y Pedro de Vega, Editorial Tecnos, Madrid, 1987, pp. 114-115; p. 137)

²⁹ Sánchez Agesta, *Principios de Teoría Política*, op.cit., p. 550.

exista un amplio margen para la actuación de los individuos, unos individuos que se convierten los soberanos absolutos de sus propios fines. Los fines del poder político son mínimos y se limitan a la protección de las libertades y derechos reconocidos constitucionalmente, a la administración de la justicia y a la preservación del orden y la seguridad pública. *El Estado en la forma ético-política liberal es un Estado Gendarme, Estado Guardián o Estado Policía*.³⁰

Para ello, el primer paso importante será la constitucionalización de los derechos naturales, su transformación en derechos positivos bajo la forma de las Cartas de Derechos, susceptibles de reclamo judicial en los órganos jurisdiccionales competentes. Y, el segundo es la incorporación al texto constitucional de un esquema de gobierno, una determinada ordenación del poder del Estado que satisficiera el principio de división de poderes.

Esta concepción de la Constitución queda expresada en el artículo 16 de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789: «Toda sociedad en la que no esta asegurada la garantía de los derechos y determinada la separación de los poderes, carece de constitución». Cabe precisar que los dos elementos de la Constitución señalados en esta declaración de derechos no siempre fueron unidos ya que si bien, por una parte, toda constitución incluye una determinada organización del poder, por otra no necesariamente puede incorporar el reconocimiento de los derechos de libertad y la división de poderes. En segundo lugar, con la forma de conformar las decisiones fundamentales del Estado que deben responder al principio democrático, en coherencia con el supuesto que las decisiones del poder no deben tomarse al margen de la voluntad de los individuos. El poder político debe contar con el consenso y expresar las preferencias y las voluntades de los individuos, con lo cual el Régimen liberal tiene que respetar la libre «conurrencia de opiniones y la libre concurrencia en la participación del poder».³¹

Pero la idea de democracia estaba en germen, y, de hecho, subsistía en contradicción con los postulados del liberalismo que sabemos tienen consistencia a partir de múltiples aportes que confluyen en una concepción cartesiana de la política³², lo que al mismo

³⁰ La forma constitucional del Estado Liberal se sustenta en diversas declaraciones de derechos en particular la francesa de 1789, que, a su vez, tiene la influencia de las declaraciones de derechos de las colonias americanas, como la de Virginia de 1776, y, por supuesto, en la filosofía política del iusnaturalismo. Al mismo tiempo, el surgimiento del Estado de Liberal coincide con el desarrollo del constitucionalismo moderno. El constitucionalismo del siglo XIX y el de nuestros días define a «la Constitución como el derecho fundamental de organización», pero este concepto «alude a su manifestación *jurídica*; al carácter específico, *fundamental*, que la singulariza dentro del Derecho; y a su objeto o contenido, la *organización*». Junto a su elementos formales de una Constitución jurídico-formal, el propósito de un sistema de garantías para proteger la libertad contra cualquier abuso del poder. (Sánchez Agesta, *Principios de Teoría Política*, op.cit., pp. 329-341) Surge, por cierto, una cuestión fundamental que signa el significado moderno de los derechos humanos a partir del triunfo de las revoluciones burguesas que plasman sus derechos en los textos constitucionales con el fin de garantizar su observancia. Para un análisis crítico del concepto de derechos humanos desde esa originaria formulación y la resignificación posterior, véase Antonio-Enrique Pérez Luño, *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*, Editorial Tecnos, Madrid, 1999, pp. 25-44.

³¹ Sánchez Agesta, *Principios de Teoría Política*, op.cit., p. 555.

³² Tal paradoja puede apreciarse en las consecuencias de las ideas de Rousseau y las posiciones de Sieyès. Porque en el caso de Rousseau la afirmación de la libertad natural del hombre que proviene desde sus célebres *Discours* tiene un intento recuperación e integración en un orden ético-político superador de una igualmente originaria arbitrariedad. Tal es el supuesto del que parte *El contrato social* (*Du contrat social*, 1762). La afirmación es simple: «El hombre ha nacido libre y en todas partes se encuentra encadenado. Algunos se creen los amos de los demás aun siendo más esclavos que ellos. ¿De qué manera se ha producido este cambio? Lo ignoro. ¿Qué puede hacerlo legítimo? Creo poder resolver esta cuestión.» (Rousseau, Jean Jacques, *El contrato social*, estudio preliminar y traducción: María José Villaverde, Editorial Tecnos, Madrid, 1988, p. 4) Si el hombre ha nacido libre, ¿la fuerza puede constituir derecho?, ¿en qué consiste el derecho de mandar y el deber de obedecer? Cuestiones como éstas son

tiempo, despertara agudas críticas de parte del pensamiento conservador.³³ Pero lo que debemos tener presente en este momento histórico es que la democracia supone una lógica expansiva de las demandas y reivindicaciones igualitarias que se contraponen a los supuestos de libertad individual del capitalismo. Aparece un límite a la pretensión deontológica de la forma ético-política liberal, ya que no puede desligarse de los procesos económicos y sociales de la «Gran Transformación» operada por el capitalismo moderno. Si bien el Antiguo Régimen llega a su fin, la ilusión emancipatoria del liberalismo será puesta en entredicho por el socialismo en sus diversas variantes y por una de sus expresiones más radicales: el pensamiento de Karl Marx.

2-Los movimientos socialistas

a) Socialismo y comunismo

Cabe preguntarse si esta confianza en el orden liberal-burgués era, en efecto, unánime en los adherentes del «liberalismo doctrinario» triunfante. Se creía, ciertamente, que ese *statu quo* era el mejor que la humanidad había concebido, era acorde a la razón, y sólo sería posible en el futuro ampliar el programa normativo y las conquistas logradas. Triunfante la Revolución, desalojados los espíritus exaltados y extremistas de La Montaña, apareció el conservadurismo de los sectores burgueses. Pero otros, en cambio, no dejan de exigir la ampliación de aquél programa emancipatorio, esta vez que contemple a aquellos que no se benefician con el nuevo orden imperante. Ahora, inconformes, reclaman una revolución

tratadas por Rousseau, o sea, el problema de la legitimación de poder, y qué hacen justas las cadenas que limitan la libertad. El contrato social permite el paso de la «libertad natural» a la «libertad civil», del «instinto» de la primera se pasa a la «justicia» de la segunda, en definitiva les da «a sus acciones la moralidad que les faltaba antes». Tal cambio cualitativo resulta posible por la concurrencia y consentimiento de todos (sin reservas) al momento de fundar el cuerpo político: «Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, recibiendo a cada miembro como parte indivisible del todo.» (*Idem*, pp. 15-20) Resulta lógico interpretar estas palabras como una legitimación de la democracia. Sin embargo, en la misma obra aparecen reservas y matices, lo mismo como algunas indicaciones posteriores del autor que pueden llevar incluso a una lectura antidemocrática. En lo que respecta a Sieyès, siempre se ha señalado su cartesianismo apreciable en *¿Qué es el Tercer Estado? (Qu'est-ce le Tiers Etat?, 1789)*, y que desde el recurso a «principios simples» que acepta que originariamente no había más que «individuos aislados que quieren reunirse», es decir, una «primera época que se caracteriza por el juego de las voluntades individuales» que por tener esa voluntad ya constituyen una nación con sus derechos. Partiendo del individuo, Sieyès reconoce un segundo momento, el de la «voluntad común» que, por exigencias de la realidad, no puede ejercerse a sí misma. Por ello, tomando distancia de las ideas de Rousseau en este asunto, distingue un tercer momento por el cual se pasa de la «voluntad común real» a una «voluntad común representativa». (Sieyès, Emmanuel, *¿Qué es el Tercer Estado?-Ensayo sobre los privilegios*, introducción, traducción y notas: Marta Llorente Sariñena y Lidia Vázquez Jiménez, Alianza Editorial, Madrid, 1994, pp. 142-143) Precisamente, para un análisis de las bases filosófico-políticas del pensamiento revolucionario del siglo XVIII, así también como las ambigüedades que estamos señalando en el «liberalismo doctrinario» emergente, en especial, en el pensamiento de Montesquieu, Rousseau y Sieyès, véase Eduardo Luis Leonardelli, *Historia de las ideas políticas. Desde Maquiavelo al siglo XX*, Honorable Cámara de Diputados de San Juan, San Juan-Argentina, 2007, pp. 179-249.

³³ Una temprana crítica es la de Edmund Burke. Ciertamente el pensador conservador escribe al calor de los acontecimientos revolucionarios franceses, rechazando con pasión los excesos que se estaban cometiendo. Pero también nos resulta interesante para nuestros propósitos su crítica al fundamento normativo de los «Derechos del Hombre» que, en buena medida, tienen una clara influencia del iusnaturalismo y la concepción racionalista de la política. Sobre este tema, véase Edmund Burke, «Reflexiones sobre la Revolución Francesa», en Burke, Edmund, *Textos políticos*, introducción y traducción: Vicente Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, pp. 91-97.

que vaya «del dominio político al plano social».³⁴

Ya tempranamente, en los albores de la organización del sistema liberal, cuando todavía se estaban construyendo los cimientos de la nueva Civilización, aparecen algunas demandas radicales, decididamente democráticas y de clara orientación socialista: son las proclamas de Graco Babuef y Louis Blanqui. Sin embargo, aún es demasiado pronto para que germinen las ideas socialistas sólidamente fundadas, con una concepción clara diferenciada de los posicionamientos liberales, estos revolucionarios buscaban la ampliación de las instituciones democráticas, de la democracia universal que había sido consagrada por la Constitución francesa de 1793.

La situación privilegiada de la burguesía en el poder y su control de todos los resortes del Estado, no se dejan seducir por un programa pacífico, al contrario, lo que esperaban con su conspiración era un asalto violento a la máquina estatal que re-actualizara el potencial transformador de la Revolución. Tal era, justamente, la esperanza de los perdedores del sistema: «el gran despertar de la Revolución francesa les había enseñado que el pueblo llano no tiene por qué sufrir injusticias mansamente».³⁵ Pero algunos como Marx criticaban con dureza los vanos intentos de los timoratos a los que califica de socialistas utópicos, sin embargo, «reconoce en Babuef un precursor» en la idea de una «dictadura del proletariado con sus tres rasgos de dictadura provisional, de dictadura impersonal, y de dictadura apoyada sobre una clase armada».³⁶

Aparece en escena el socialismo. Si bien está lejos de tener una cosmovisión coherente, un programa unificado e incluso una serie de coincidencias fundamentales, lo cierto es que con el socialismo comienza a perfilarse una respuesta crítica a las tendencias desatadas a fines del siglo XVIII por la gran revolución ético-política que derribó el Antiguo Régimen y la gran revolución material que inicia el capitalismo moderno. Como por esta diversidad de tendencias es preferible hablar no del socialismo, sino de «los socialismos», también es igualmente cierto que detrás de sus variaciones existe una serie de aspectos comunes como la «primacía de la acción intelectual» (de allí viene la expresión de Marx *socialismo utópico*), el trasfondo de cierto deísmo, la apelación a los principios de justicia y paz, y, sobre todo, la preeminencia que le otorgan a los procesos económicos lleva a que los socialistas sean calificados de «antipolíticos o, al menos, apolíticos».

«Sus elementos son diversos, ya que en esta vasta efervescencia se manifiestan *las* doctrinas más que *una* doctrina, *los* socialismos más que *un* socialismo. Entre los distintos representantes ¡cuántas contradicciones, cuantas querellas y polémicas violentas, donde las personas son a menudo maltratadas! Se buscan en vano los rasgos que aproximarían la dictadura teocrática de Saint-Simon, a la libertad absoluta soñada por Fourier, los puntos de contacto entre Louis Blanc, estatista y centralizador, y Proudhon, federalista. Solamente viendo las cosas desde arriba se puede hablar de una Escuela francesa. Entonces se descubre cierto número de orientaciones comunes. Todos los reformistas franceses, como los contrarrevolucionarios de su tiempo,

³⁴ Prélôt, Marcel, *Historia de las Ideas Políticas*, traducción y supervisión: Manuel Osorio Florit, La Ley, Buenos Aires, 1971, pp. 642-643.

³⁵ Hobsbawm, *La Era de la Revolución...*, op. cit., p. 308.

³⁶ Prélôt, *Historia de las Ideas Políticas*, op. cit., pp. 645-647. En realidad, estas proclamas, nacidas de la desesperación y de una fuerte indignación por las injusticias sociales, están lejos de tener una doctrina coherente o complejas elaboraciones teóricas. Nada de esto les interesa a estos revolucionarios. Si, por una parte, aún cuando ni en el propio Marx pueda encontrarse una elaboración sistemática del concepto, se podría encontrar algunas ideas próximas a la que luego será la «dictadura del proletariado», por otra parte, según lo consideraban era más urgente destruir el orden vigente que embarcarse en sutilezas teóricas: «Como Babuef, Blanqui preconiza una dictadura del proletariado: desarme de la burguesía, armamento del pueblo, aplazamiento de las elecciones y supresión de la prensa burguesa. Una vez destruido el antiguo orden de cosas, el camino estará libre de obstáculos y el terreno despejado para la edificación de la nueva sociedad. [...] La sociedad que se pretende destruir tiene mayor importancia para un revolucionario que la que se quiere crear. Blanqui se burla de los comunistas y proudhonianos a quienes vamos a ver discutiendo interminablemente y gravemente sobre el porvenir.» (*Idem*, p. 647)

creen en la primacía de la acción intelectual, lo que les valdrá ser calificados de utopistas por Marx. Todos son deístas, incluso cristianos en cierto sentido; todos apelan a nociones ideales y subjetivas de Derecho y Justicia; todos son constructores, arquitectos, promotores de instituciones, ya sea el falansterio, la casa de cambio o el taller social: todos, en fin, salvo algunos que volveremos a encontrar más adelante, son *antipolíticos* o, al menos, *apolíticos*. Sueñan con una transformación del poder y no con su conquista. Descuidan, desdeñan e incluso toman aversión a todos los aspectos de la vida pública, por tener una profunda convicción de la preeminencia de lo económico.»³⁷

No podía ser de otro modo. La preponderancia de lo económico se explica por la extensión de la revolución material que se estaba ampliando cada vez más. Entre estos profundos cambios están aquellos que impactan en la estructura social. Aparece un nuevo sujeto político en escena: el proletariado. Sí, hay un Otro desplazado de la visibilidad política. Porque no obstante la constante prédica de la burguesía, los beneficios del sistema y el logro de la búsqueda del lucro económico no es sólo una conquista de los talentos individuales, requiere del trabajo del proletariado industrial, la nueva clase social que aparece con las recientes transformaciones.

Pero la escasa participación del proletariado en los beneficios del sistema genera un creciente descontento. El capitalismo es un sistema injusto, las reivindicaciones del proletariado se concentran en la promoción de la igualdad que tenía que dejar de ser meramente formal, de ser una simple declaración de principios y derechos inscriptos en la ley positiva que no tienen correlato con situación real de amplios sectores y grupos sociales, como la creciente marginalidad obrera. Los sectores proletarios pretenden una igualdad real, una igualdad en las condiciones sociales, es decir, un reclamo de justicia en el reparto de la riqueza y de los beneficios del sistema económico.

Ya sea que el proletariado se organice en variantes moderadas del socialismo, o que se identifique con expresiones más radicalizadas como el comunismo, lo cierto es que la denuncia contra las injusticias del capitalismo resulta ser un postulado universal de los contestatarios al orden liberal-burgués. Pero hay, por supuesto, diferencias importantes. El socialismo reformista es partidario de introducir modificaciones progresivas de mediano alcance en el sistema, por lo contrario, el comunismo es partidario de la revolución, o sea, de modificar de forma abrupta y radical el sistema capitalista para terminar con la explotación del proletariado.

³⁷ *Idem*, pp. 648-649. Es en ese contexto donde se formulan muchas ideas que en buena medida influye en el pensamiento de Marx. Una de esas expresiones es la obra de Claude Henri de Rouvroy, conde de Saint Simon. Podemos encontrar en sus escritos una interpretación de la historia, una verdadera filosofía de la historia que da cuenta de una serie de acontecimientos trascendentales acaecidos el Occidente europeo que comenzaron en el medioevo, destruyeron su orden por acción sucesiva de la crítica de los *philosophes* del siglo XVII y XVIII y que culmina con la «gran crisis revolucionaria de su época». Ante estas tendencias inevitables de la historia, Saint Simon en un primer momento revolucionario entusiasta, luego, concesión a sus orígenes aristocráticos, se vuelve conservador, considera que resultando imposible la vuelta hacia atrás para recuperar el orden perdido, se hace preciso refundar la sociedad sobre nuevas bases: «Como ya lo había hecho Bonald, Saint Simon atribuyó la gran estabilidad de la Edad Media a su religión universalmente aceptada; y como luego ocurrió con Marx, consideró la transformación histórica de la sociedad europea como el resultado de fuerzas que habían madurado en la matriz del antiguo orden. El desarrollo de la ciencia, el surgimiento de una burguesía industrial y comercial, la Reforma protestante y, finalmente, el movimiento filosófico negativo-crítico del Iluminismo, contribuyeron todos a debilitar la Iglesia Católica y, por consiguiente, la unidad de la sociedad medieval. Los *philosophes*, sostenía Saint Simon, con su insistencia en los principios de la igualdad y los derechos naturales contribuyeron a la desintegración del orden anterior. Tales ideas eran destructivas para la vieja sociedad y condujeron por último a la gran crisis revolucionaria de su época. Pero esos mismos principios proporcionaron poca o ninguna guía para la exitosa reconstrucción de la sociedad. Por ello, Saint Simon consideró que su tarea y la de sus contemporáneos era crear un orden social nuevo y orgánico basado en los nuevos principios y fuerzas que habían pasado a primer plano.» (Zeitlin, Irving, *Ideología y teoría sociológica*, traducción: Néstor A. Míguez, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1970, p. 72)

Las revoluciones que se sucedieron en la primera etapa de ese siglo eran de diverso carácter, algunas eran liberales y seguían reivindicando las consignas de la Revolución de 1789, otras eran nacionalistas o radical-democráticas. Pero algunas adquirieron una tendencia decididamente socialista como la que va a estallar en Francia y en varios países europeos en febrero de 1848, en la que el proletariado tendría un papel central.

Alexis de Tocqueville, con el característico tono profético que aparece en sus escritos, retrata muy bien en sus *Souvenirs* el malestar de las clases obreras francesas tan sólo unos meses antes del estallido revolucionario del 48'. No son las «pasiones políticas» las que las motivan, sino las «pasiones sociales», ya no buscan algún cambio en la dirección política o alguna rectificación en el sistema que conlleve alguna mejora en sus condiciones de trabajo. Ahora, los *descontentos* quieren modificar la «sociedad misma», cuestionan sus «propias bases», aspiran nada más y nada menos que a la Revolución.³⁸

La decepción creciente signaba la nueva época e impulsaba a vastos sectores sociales a la «revolución social» y que «exigían no sólo pan y trabajo, sino también una nueva sociedad y un nuevo Estado».³⁹ Es la época del socialismo, aparece en escena una serie de planteos algunos complacientes y otros radicales que, en definitiva, suponen un desafío a los fundamentos de la forma ético-política liberal.⁴⁰

³⁸ Tocqueville estaba al tanto de la inminente conmoción social. Sus palabras son un claro reflejo de las consecuencias sociales del abrupto cambio civilizatorio que deviene con las revoluciones burguesas: «Se dice que no hay peligro, porque no hay agitación. Se dice que no hay desorden material en la superficie de la sociedad, las revoluciones están lejos de nosotros. Señores, permítanme que les diga que yo creo que están ustedes equivocados. Es verdad que el desorden no está en los hechos, pero ha penetrado muy profundamente en los espíritus. Miren lo que pasa en el seno de esas clases obreras, que hoy -lo reconozco- están tranquilas. Es verdad que no están atormentadas por las pasiones políticas propiamente dichas, en el mismo grado que lo estuvieron en otro tiempo, pero, ¿no ven ustedes que sus pasiones se han convertido, de políticas, en sociales? ¿No ven ustedes que, poco a poco, en su seno se extienden unas opiniones, unas ideas que no aspiran sólo a derribar tales leyes, tal ministerio, incluso tal gobierno, sino la sociedad misma, quebrantándola en las propias bases sobre las cuales descansa hoy?» (Tocqueville, Alexis, *Recuerdos de la Revolución de 1848*, prólogo: Ramón Ramos-traducción: Marcial Suárez, Editorial Trotta, Madrid, 1994, pp. 35-36) Los acontecimientos del 48' sorprendieron a la burguesía liberal. Ensimismada, confiaba en el orden que mejor convenía a sus intereses. Esta vez el «tumulto de París» no era una simple proclama de descontentos. Exigía república, pero esta vez según el programa del socialismo: «Lo que por sobre todo inspiraba terror era el socialismo que se había desarrollado durante la Monarquía de Julio con la industria y el aumento de la población obrera. La república que los insurrectos habían proclamado, era la república democrática y social fuertemente teñida de rojo.» (Bainville, *Historia de Francia*, op. cit., p. 351)

³⁹ Hobsbawm, *La Era de la Revolución...*, op. cit., p. 308.

⁴⁰ Así como el iusnaturalismo fundamenta la forma ético-política del Estado Liberal de Derecho, resulta interesante apreciar que su consolidación supone una desconfianza a la democracia. Como lo hemos analizado, Alexis de Tocqueville con tono apocalíptico el peligro que se avecinaba una vez que las «pasiones políticas» dan paso a las «pasiones sociales» en el contexto de la Revolución de 1848. Pudo ver de cerca lo que considera como una amenaza para su conciencia aristocrática, justamente, ocupando un cargo legislativo en la Asamblea. La democracia es un peligro, pero es una amenaza mayor si viene radicalizada por las demandas socialistas. Pudo ser testigo de cómo actuaba la «Montaña» en el momento en que irrumpía el pueblo a la sala de representantes clamando por escuchar a Louis Blanqui («cuyo recuerdo me ha llenado siempre de aversión y horror», escribe Tocqueville) y también para oír a quien era diputado en ese momento, Louis Blanc: «De aquella multitud, se elevaba un ruido confuso, del que salían, a veces, frases muy amenazadoras. Vi a gentes que nos mostraban el puño, llamándonos funcionarios suyos. Repitieron muchas veces esta expresión. Desde hacía muchos días, los periódicos ultra-democráticos no llamaban a los representantes más que funcionarios del pueblo, y a aquellos pícaros les había gustado la idea.» (Tocqueville, *Recuerdos...*, op. cit., pp. 133-134) Pero Tocqueville no se sorprendía del todo por la radicalización democrática en el contexto de 1848. De hecho, en ese mismo año tan convulsiónado escribe una advertencia a la reedición de su gran obra publicada en dos partes: *La Democracia en América* (*De la Démocratie en Amérique*, 1835-1840), señalando, justamente, «el advenimiento irresistible y universal de la Democracia en el mundo» siendo Norteamérica donde el principio de la soberanía del pueblo se aplica sin restricciones fortaleciendo su país, mientras que Europa

Es en este contexto, el del socialismo con sus diversas manifestaciones y alternativas de modificar el orden existe, cuando aparece una propuesta ético-política novedosa que propone una ruptura radical con la Civilización liberal-capitalista. Se trata, en efecto, de una propuesta que se fundamenta en una doctrina cuidadosamente elaborada y que surge de una lectura atenta del pensamiento hegeliano y del estudio sistemático de la economía política clásica. Su autor es un joven abogado originario de Tréveris: Karl Marx. La doctrina que más tarde lo haría famoso en la historia del pensamiento político es el materialismo histórico.

b) La novedad del marxismo

Durante estos agitados acontecimientos, en la Liga de los Justos, una de las tantas sociedades obreras que pululan en Francia, hacen su aparición Marx y Engels. Posteriormente, cuando la asociación cambia su nombre por Liga de los Comunistas ya habían conseguido dominarla. No es sólo la tenaz y obstinada personalidad del joven Marx la que logra imponerse, es sobre todo su convicción de tener una doctrina sólidamente fundada fruto de su interés en la economía política y la aplicación de las categorías hegelianas al análisis de la sociedad. El resultado será una nueva perspectiva epistémico-teórica: el «materialismo histórico» y el «materialismo dialéctico».⁴¹

sólo conoce enfrentamientos e inestabilidad. (Tocqueville, Alexis, *La Democracia en América*, prefacio y notas: Jacob Peter Mayer-introducción: Enrique González Pedrero-traducción: Luis R. Cuéllar, Fondo de Cultura Económica, México, 1992, pp. 42-43) La democracia es inevitable porque responde a un lento desarrollo de siglos en que la «igualdad de condiciones» se ha impuesto en la cultura occidental. (*Idem*, p. 33) Luego de analizar las prácticas e instituciones democráticas, Tocqueville se detiene en los riegos que se derivan de la «tiranía de la mayoría» como aplicación del principio de la «soberanía del pueblo» denunciando los excesos de cualquier gobierno sea o no democrático. E insiste en una advertencia que tendrá gran influencia en los pensadores de la democracia posteriores. A su juicio lo que rechaza de la democracia en el país americano no es «su debilidad, sino su fuerza irresistible», tampoco «la extremada libertad que allí reina», sino «la poca garantía que se tiene contra la tiranía». (*Idem*, pp. 257-258)

⁴¹ Karl Heinrich Marx nació el 5 de mayo de 1818 en Tréveris, provincia renana del Estado prusiano. Su padre, Hirschel ha-Levi Marx, era un abogado acomodado cuyos antepasados tenían una rica tradición rabínica. Una tradición que se interrumpió cuando el padre de Karl se convierte al cristianismo de la Iglesia Evangélica Establecida. Sus brillantes exámenes finales de la escuela, en los que expresaba un intenso sentimiento religioso, le permitieron en 1835 ser aceptado a los diecisiete años en la Universidad de Bonn para cursar estudios en Derecho. Pasa un año en esa institución, pero en 1837 la abandona para estudiar filosofía y leyes en la Universidad de Berlín considerada más prestigiosa. En ésta etapa de su vida, Marx ingresa en el *Doktorenklub* (el Club de los Doctores), una pequeña sociedad de jóvenes idealistas hegelianos de izquierda que contaba como principal animador a Bruno Bauer y que tenía también como integrantes a Max Stirner, Ludwig Feuerbach y Moses Hess. Marx decidió abandonar la Universidad de Berlín después de cinco años, su tesis doctoral sobre las diferencias entre las filosofías de Demócrito y Epicuro fue aceptada en 1841 por la Universidad de Jena: *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro* (*Differenz der Demokritischen und Epikureischen naturphilosophie*, 1841). Ese mismo año Bruno Bauer es expulsado de su Cátedra de Teología de la Universidad de Bonn acusado de ateísmo. Comienza a participar de la *Rheinische Zeitung* en 1842, pero abandona la publicación al año siguiente. Luego aparece uno de sus escritos fundamentales *Sobre la cuestión judía* (*Zur Judenfrage*, 1843), le siguen la *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel* (*Der Kreuznach Manuskripte* o *Kritik des Hegeleschen Staatsphilosophie*, 1843) y la *Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* (*Einführung zum Kritik des Hegeleschen Rechtsphilosophie*, 1843). Inmediatamente le sigue los inconclusos *Manuscritos: economía y filosofía* (*Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, 1844), el mismo año en que conoció a Friedrich Engels quien pronto se convirtió en su amigo y compañero de estudio. El primer trabajo juntos fue *La sagrada familia* (*Die heilige Familie*, 1844), luego *La Ideología Alemana* (*Die deutsche Ideologie*, 1847) en el curso del cual sustenta sus famosas tesis sobre Feuerbach, le sigue la *Miseria de la Filosofía. Respuesta a la 'Filosofía de la miseria' de M. Proudhon* (*Misère de la philosophie. Response à 'la Philosophie de la misère' de M. Proudhon*, 1847) y, sobre todo, como un gran fresco histórico del capitalismo moderno e identificación de la

Sin embargo, a pesar de las amplias divulgaciones sobre el tema, Marx nunca utilizó estas denominaciones para designar su estrategia teórica. Sí utilizaba, en cambio, la expresión «método dialéctico» para diferenciarse de Hegel, o bien prefería referirse a la «base materialista» para indicar aquellas condiciones socioeconómicas que aparecen a lo largo de la historia de las sociedades.⁴² También, durante el primer periodo de su producción intelectual, en su III Apéndice de los *Manuscritos* de 1844, denomina a su perspectiva «naturalismo» o «humanismo» para diferenciarse del materialismo y el idealismo filosófico clásico.⁴³

Pero ¿en qué consiste el materialismo de Marx?, y, también, desde lo real-concreto, ¿cuál es la novedad teórica del marxismo con respecto a las doctrinas de la época? En realidad, en esta etapa de su pensamiento busca oponer a la ética utilitaria burguesa *otra ética*, humanitaria, emancipatoria que no se sustenta en alguna forma de idealismo.⁴⁴ Para comenzar, Marx distingue su materialismo de otra especie que llama «materialismo burgués» para el cual las elaboraciones espirituales son producto de «procesos corporales químicos». Este materialismo es mecanicista y estático, concibe que la materia obedece a leyes que regulan su funcionamiento, y cuando busca comprender las estructuras sociales o políticas, lo hace asimilándolas al comportamiento de orden biológico que se repite sin modificaciones sustanciales. El materialismo mecanicista desconoce, por lo tanto, el carácter específico de lo histórico.⁴⁵

sustancia del conflicto político decisivo, tenemos el *Manifiesto del Partido Comunista* (*Manifest der Kommunistischen Partei*, 1848). Fue un año significativo no sólo en para la literatura política con la aparición del *Manifiesto*, sino, también, de gran importancia social, debido a las revueltas que se producen en Sicilia, Parma, Milán, Viena y Berlín. En Francia estalla la Revolución de 1848, con un carácter radicalmente democrático, republicano y social. Al año siguiente, con el fracaso del movimiento revolucionario francés, Marx se establece junto a su familia en Londres. Hacia 1851 Marx acudía a tiempo completo en el Museo Británico y en el que se dedica a la lectura de los clásicos de la economía (Adam Smith, David Ricardo), y comienza la elaboración del primer tomo de *El Capital*. En 1859 publicará el primer fascículo de la *Crítica de la Economía Política* (*Kritik der Politische Ökonomie*, 1859). Para 1867 se publicaba en Hamburgo el primer volumen de *El Capital* (*Das Kapital*, 1867), apareciendo en 1873 la segunda edición. Le sigue *La guerra civil en Francia* (*Der Bürgerkrieg in Frankreich*, 1871), y, también, por su interés por la situación de Rusia redactó la *Crítica al Programa de Gotha* (*Kritik des Gothaer Programms*, 1875). En 1883 Marx deprimido y gravemente enfermo muere en Londres el 14 de mayo de 1883. Engels publica los dos volúmenes restantes de *El Capital*, el volumen II en 1885 y el volumen III en 1894. (Cf. Payne, Robert, *El desconocido Karl Marx*, traducción: Pilar Giralt Gorina, Editorial Bruguera, Barcelona, 1975, pp. 16-36)

⁴² Fromm, Erich, Marx, Karl, *Marx y su concepto del hombre. Manuscritos económico-filosóficos*, traducción: Julieta Campos, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1991, p. 20.

⁴³ Marx, Karl, *Manuscritos: economía y filosofía*, introducción, notas y traducción: Francisco Rubio Llorente, Alianza Editorial, Madrid, 1993, p. 198. En esta etapa fundamental en su formación, el joven Marx ha comenzado sus estudios sistemáticos de la economía política clásica, y lentamente va perfilando su «filosofía materialista» que luego tendrá otros alcances en sus escritos posteriores. Sin embargo, como lo veremos más adelante, estas primeras formulaciones de su pensamiento aún tienen en Hegel y Feuerbach dos importantes influencias que indican en buena medida el sentido de las expresiones que referimos: «Veamos aquí cómo el naturalismo realizado, o humanismo, se distingue tanto del idealismo como del materialismo y es, al mismo tiempo, la verdad unificadora de ambos. Vemos también, cómo sólo el naturalismo es capaz de comprender el acto de la historia universal.» (*Ibid.*)

⁴⁴ Fromm y Marx, *Marx y su concepto del hombre...*, *op. cit.*, p. 20.

⁴⁵ *Idem*, p. 21. Según Erich Fromm, quien ha puesto el máximo rigor en deslindar las diferencias del materialismo marxista con respecto a otras especies del materialismo, considera que es en lo histórico donde hay que encontrar la clave para comprender la nueva perspectiva propuesta por el joven Marx. A diferencia de Hegel, quien desde una lógica exterior con categorías elaboradas por la razón pretende captar el sentido del devenir histórico culminando en una visión de la historia especulativa, Marx, por lo contrario, encuentra su sentido en las condiciones de producción concretas de la historia: «la vida económica y social». Tal es el significado epistémico-teórico del materialismo de Marx: «Este aspecto del ‘materialismo’, el ‘método materialista’ de Marx, que distingue su concepción de la de Hegel, supone el

El materialismo marxista, en cambio, es dialéctico, dinámico, porque reconoce la movilidad sustancial de la materia. Pero a Marx le interesa poco estas disquisiciones ontológicas del materialismo, la derivación que le importa es histórico-crítica.⁴⁶ Y con el propósito de comprender la sociedad, su estructura fundamental y sus procesos intrínsecos es necesario atenerse a su configuración material que Marx identifica con la economía. Su materialismo es histórico: «el materialismo histórico es al mismo tiempo una visión económica de la historia y una visión histórica de la economía».⁴⁷

La influencia en el materialismo marxista proviene de Hegel. Aunque frecuentemente se ha opuesto el materialismo de Marx y el idealismo de Hegel, lo cierto es que tal dicotomía no se sostendría tan fácilmente.⁴⁸ Sobre todo si se tiene en cuenta profundas referencias que tiene la filosofía hegeliana con lo histórico. Por lo pronto, digamos que Marx recepta de Hegel una perspectiva crítica que indaga lo real-concreto en relación con el movilismo de la historia.⁴⁹ En efecto, para el idealismo hegeliano la realidad es *in fieri*, de cambio absoluto y constante. Pero no es un cambio azaroso, cabe decir, un cambio carente de sentido, de direccionalidad. Todo lo contrario, la evolución histórica de la humanidad es coherente, está orientada hacia una determinada finalidad en la cual las contradicciones se resuelven en su propia dinámica interna en una historia que avanza dialécticamente.⁵⁰

estudio de la vida económica y social reales del hombre y de la influencia del modo de vida real del hombre en sus pensamientos y sentimientos.» (*Ibid.*) En tal sentido, se puede apreciar que Marx concuerda con Hegel en este aspecto sustancial de la interpretación de la historia: «Marx -como Hegel- ve al objeto en su movimiento, en su devenir y no como ‘objeto’ estático, que pueda ser explicado descubriendo la ‘causa’ física del mismo. En contraste con Hegel, Marx estudia al hombre y la historia partiendo del hombre real y de las condiciones económicas y sociales bajo las cuales tiene que vivir y no primordialmente de sus ideas. Marx estaba tan lejos del materialismo burgués como del idealismo de Hegel, por eso podía decir justamente que su filosofía no es ni idealismo ni materialismo sino una síntesis: humanismo y naturalismo». (*Idem*, p. 23)

⁴⁶ Para un análisis de la dialéctica en Marx, véase Norberto Bobbio, *Ni con Marx ni contra Marx*, traducción: Lía Cabbib Leví e Isidoro Rosas Alvarado, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, pp. 107-129.

⁴⁷ Piettre, André, *Marx y el marxismo*, traducción: José Vila Selma, Editorial Rialp, Madrid, 1977, p. 56.

⁴⁸ El materialismo de Marx reconoce diversos momentos a lo largo de su obra. Comienza a elaborarse con la crítica de la filosofía hegeliana. Pero también con la crítica al hegelianismo de izquierda con sus famosas «Tesis sobre Feuerbach» escritas en 1845 y cuyo título original era «Ludwing Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana». Sobre este tema, véase Karl Marx, «Tesis sobre Feuerbach», en *Escritos sobre materialismo histórico*, traducción: César Ruiz Sanjuán, Pedro Ribas y Manuel Sacristán-selección, introducción y notas: César Rendueles, Alianza Editorial, Madrid, 2012, pp. 33-39.

⁴⁹ Hegel, en cambio, afirma la primacía del orden del espíritu, expresando con su idealismo la coincidencia entre filosofía de la historia y la sucesión histórica de los sistemas filosóficos, con lo cual en su obra hay al mismo tiempo «una filosofía de la historia y una historia de la filosofía». Desde sus primeros escritos teológicos, hasta su *Fenomenología del espíritu* (cuyo objeto es captar la «historia de la evolución de las manifestaciones del espíritu»), el gran objetivo de Hegel, la «meta de esta construcción del movimiento dialéctico del espíritu, que vive en la historia», es decir, justamente, captar el «‘saber absoluto’». El espíritu se enajena y en cuanto tal es histórico. Su movimiento dialéctico, «sigue un curso circular, de tal modo que el fin completa el comienzo», y el espíritu cuando se realiza plenamente al lograr «finalmente su pleno ser y saber», es la «autoconciencia» que hace que finalmente «se consuma la historia». La realización del espíritu en la Historia significa la conquista de la libertad: «Hegel realiza tal consumación en el sentido de una suprema plenitud, por la que todo lo acontecido y todo lo pensado hasta entonces se reúne en unidad; pero también la consume en el sentido de llevarla a una terminación históricamente final, en la que la historia del espíritu se concibe finalmente a sí misma. Y puesto que la esencia del espíritu es la libertad del estar siendo en sí mismo, con el acabamiento de su historia alcanza también la consumación de la libertad.» (Löwith, Karl, *De Hegel a Nietzsche*, traducción: Emilio Estiú, Katz Editores, Buenos Aires, 2008, pp. 55-56)

⁵⁰ Esta es una cuestión problemática. Si, en efecto, en Hegel aparece una concepción del método dialéctico como instrumento exterior de la conciencia en relación con las cosas. En tal sentido, para

El drama humano acontecido en la historia tiene un significado. Tras el aparente sinsentido de sus esfuerzos, las luchas emprendidas por los hombres se dirigen a la conquista de la libertad. El despliegue del espíritu absoluto a lo largo de la historia lentamente va logrando la identidad entre ser y saber, es decir la autoconciencia, y, ya con la culminación de la «historia alcanza también la consumación de la libertad». Y no se trata de un devenir pacífico, al contrario, el movimiento histórico es pleno de conflictividad, de un suceder continuo de enfrentamientos, de violencias y guerras.

Más adelante volveremos sobre este tópico hegeliano. Lo cierto es que para Marx las cosas suceden de un modo muy distinto. Si bien coincide en que la historia tiene un sentido y que su devenir es conflictivo, su significación no hay que buscarla en la sucesión de las formas del espíritu sino en lo real-concreto.⁵¹

Esta premisa fundamental del materialismo histórico tiene en el *Manifiesto del Partido Comunista* (*Manifest der Kommunistischen Partei*, 1848) su expresión más lograda. La primera parte del *Manifiesto* se denomina «Burgueses y Proletarios», y es, según Jean Jaques Chevallier, la sustancia medular del marxismo, por contener su Filosofía de la Historia.⁵² Sus páginas tienen un gran valor, es cierto, puede que el énfasis acerca de su propósito propagandístico haya oscurecido su importancia, pero lo cierto es que nos encontramos a un gran intento por interpretar la génesis de la Civilización capitalista.

Como la historia según la doctrina del materialismo histórico se comprende en clave económica, está claro que los no pueden darse en el plano del espíritu, sino por las diferencias entre clases sociales de un sistema social de producción. De ésta manera, toda la historia de la humanidad puede leerse desde la clave conceptual de la lucha de clases, del antagonismo entre pobres y ricos, entre los que tienen y los que no tienen.

«La historia de todas las sociedades hasta el día de hoy es historia de luchas de clases. Libre y esclavo, patricio y plebeyo, señor y siervo, maestro y oficial, en suma, opresores y oprimidos han estado y están enfrentados entre sí, han mantenido una lucha ininterrumpida, ya oculta ya abierta, una lucha que en todos los casos terminó como una transformación revolucionaria de toda la sociedad, o bien con el hundimiento conjunto de las clases en lucha. [...] La moderna sociedad, surgida del hundimiento de la sociedad feudal, no ha abolido las contradicciones de clase. Se ha limitado a sustituir las viejas clases, las viejas condiciones de opresión, las viejas formas de lucha, por otras nuevas. Sin embargo, nuestra época, la de la burguesía, se caracteriza por haber simplificado las contradicciones de clase. La sociedad se va dividiendo cada vez más en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases directamente enfrentadas: burguesía y proletariado.»⁵³

Alexander Kojève, la expresión «‘Método dialéctico’» para referirse a la filosofía hegeliana es un «malentendido» y la dialéctica no es propiamente un “método”. «La dialéctica en tres tiempos (tesis \bar{A} antítesis \bar{A} síntesis) no es un método. La dialéctica es la naturaleza propia, verdadera de las cosas mismas (*Enciclopedia* § 81) y no un ‘arte’ exterior a las cosas (*Enciclopedia* § 274): la realidad concreta es ella misma dialéctica. El método filosófico no puede ser sino la contemplación pasiva de lo real y su descripción pura y simple. El Saber absoluto es una inacción aparente. El pensamiento del filósofo es dialéctico porque refleja (revela) lo real que es dialéctico (curso de Jena, 1801-1802).» (Kojève, Alexandre, *La Dialéctica del Amo y del Esclavo en Hegel*, traducción: Juan José Sebreli-revisión: Alfredo Llanos, Editorial Leviatán, Buenos Aires, 2006, pp. 38-39)

⁵¹ Es por ello que la influencia hegeliana resulta decisiva. En especial, como lo hemos visto, sobre el conflicto sustancial que anima a la Historia. Y de ello da cuenta la dialéctica: «This vision had a very powerful grip on Marx’s mind. It shaped his view of world history, his conception of political struggle and tactics, his image of communist society.» (Elster, Jon, *An Introduction to Karl Marx*, Cambridge University Press, New York, 1999, p. 35) «Esta visión tuvo un poder muy fuerte en la mente de Marx. Formó su visión de la historia mundial, su concepción de la lucha política y sus tácticas, su imagen de la sociedad comunista.» (La traducción es nuestra)

⁵² Chevallier, Jean Jacques, *Los grandes textos políticos. Desde Maquiavelo hasta nuestros días*, prefacio: André Siegfried-traducción: Antonio Rodríguez Huescar, Aguilar, Madrid, 1972, p. 272.

⁵³ Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Manifiesto del Partido Comunista*, introducción y traducción: Pedro Ribas, Alianza Editorial, Madrid, 2008, pp. 41-42.

Las condiciones de producción modernas del capitalismo no han surgido de la nada. Fueron gestadas a través de un largo proceso de transformaciones, de descubrimientos geográficos y avances tecnológicos que llevaron al triunfo final de la Burguesía, una clase que ha engendrado su sistema económico, el capitalismo, y a su clase rival, el Proletariado. De las ruinas de la sociedad feudal emergió un nuevo mundo. El progreso del capitalismo significó el ascenso de la burguesía, con sus oportunas conquistas políticas. La clase burguesa desempeñó un rol revolucionario tanto, en primer lugar, en la conformación de una nueva ética signada por la primacía del cálculo y el valor económico de las cosas y de las relaciones humanas, como, en segundo lugar, en la revolución constante de los medios de producción y de las relaciones sociales de producción. La burguesía ha creado fuerzas productivas sin precedentes en el pasado gracias al dominio técnico sobre la naturaleza y el empleo del maquinismo en la industria.⁵⁴

No obstante, el capitalismo está sujeto a permanentes crisis que se extienden como una verdadera «epidemia de superproducción». También, a medida que se expande el capital, crece el poder de la burguesía y las crisis del sistema, así también se desarrolla el proletariado.⁵⁵ Surge la contradicción insalvable del capitalismo que agita la sustancia del conflicto político que se agudiza a medida que se expande la dinámica del sistema.

Al agudizarse las crisis del sistema capitalista y disminuyen los salarios, los proletarios se unen y luchan contra la burguesía. El proletariado transforma las luchas locales en nacionales, es decir, en una auténtica lucha de clases, en una lucha política por el control del poder. Sólo el proletariado como clase revolucionaria superará la revolución política de la burguesía por una revolución social que abolirá para siempre la lucha de clases y realizará así la auténtica libertad humana. Los proletarios tienen como misión dictada por la Historia: abolir las causas de su propia explotación, el modo de producción capitalista, y destruir las bases de la propiedad privada.⁵⁶

El trasfondo es la dialéctica hegeliana entre Amo y Esclavo. No hay matices ni gradaciones entre los extremos, entre explotadores y explotados, a medida que se agudizan las crisis capitalistas. En las condiciones de producción capitalista se ha ampliado el conflicto decisivo que le da sentido a la Historia. Así, en esta etapa de su vida Marx hace un descubrimiento trascendental que influye poderosamente en la historia de las doctrinas políticas: la historia del conflicto político como historia de la lucha de clases. Pero su justificación epistémica, el materialismo histórico, tiene una gestación temprana en su formación y que se combina con su inflexibilidad ética con una búsqueda de justicia que acompañará toda la vida al gran pensador de Tréveris.

3-La perspectiva crítica del joven Marx

a) Denuncia contra el mal en el mundo

«Un fantasma recorre Europa, el fantasma del comunismo», escribe Marx en las primeras líneas del *Manifiesto del Partido Comunista*. Aparentemente, estas palabras denotan un gesto afectado que puede ser adecuado para un texto como el *Manifiesto*. Pero resulta insólito en un autor al que se lo considera exclusivamente preocupado por las grandes cuestiones del espíritu y que, siendo famoso por su rigor científico, nunca dejó lugar a intereses aparentemente tan insustanciales como la literatura.

Sin embargo, un juicio semejante está lejos de comprender el pensamiento de Marx. Si

⁵⁴ *Idem*, pp. 43-44.

⁵⁵ *Idem*, pp. 49-50.

⁵⁶ *Idem*, pp. 55-56.

tuvo una pasión permanente en su vida, una existencia por demás llena de múltiples inquietudes, esa pasión fueron las letras. Desde muy joven y hasta el final de su vida fue un asiduo lector de grandes poetas y literatos como Esquilo, Heine, Goethe, Shakespeare, Dante, Cervantes, Gogol, Pushkin, Balzac o Dumas. Incluso, como tenía facilidad para los idiomas, los podía leer en su lengua original, sea en griego, inglés, francés, castellano o ruso.⁵⁷

Su gusto por la poesía y la literatura, que fue permanente a lo largo de su vida, permitiría comprender su tendencia a sentencias coloridas y afectadas. En uno de los primeros escritos conservados de Marx, «Reflexiones de un joven al elegir su profesión», su evaluador del *Gymnasium*, Johann H. Wyttenbach, considera que: «El autor vuelve a caer en su error habitual: una búsqueda exagerada de expresiones insólitas y pintorescas».⁵⁸ Lo que indica, ya tempranamente, un estilo “literario” en sus escritos que siempre encontró alguna forma de manifestarse en su producción posterior. Y no es sólo un gusto por las letras lo que le da un particular estilo a algunos de sus escritos, del mismo modo ya estaba presente en sus primeros ensayos una fuerte impronta ética que, demostrando su insatisfacción con el estado de cosas existente, pretende superarlas hacia un orden más acorde con la dignidad humana.

Además, si consideramos su sincero y temprano cristianismo, una nota que llama la atención no por indicar un dato biográfico sugerente, un mero aspecto “religioso” en su biografía que contrasta con su radical negación posterior, sino porque ese cristianismo está en la dirección de una sed de justicia, una confianza en las posibilidades morales del hombre y la creencia mesiánica de que es posible redimir el mal en el mundo. Su firme conciencia moral se mantiene incluso luego del abandono repentino de ese juvenil arrebatismo religioso. Distanciado del cristianismo, apelando a un crudo pesimismo antropológico, poco tiempo después sostiene una visión apocalíptica del destino humano: «Nosotros somos los simios de un Dios indiferente» escribe en *Oulanem*, su intento inconcluso de elaborar un drama trágico influenciado por la lectura entusiasta del *Fausto* de Goethe.⁵⁹

A medida que supera la etapa del *Gymnasium* y avanza en su formación, se suman otros rasgos a su perspectiva de trabajo, como la insatisfacción frente a cualquier orden normativista desconocedor de la verdadera realidad, que se expresa en su crítica a toda construcción universal que se fundamente en un matema racional. Como no puede ser de otro modo, este rechazo aparece como una abierta ruptura, una radical negación. Aparece en el joven Marx el distanciamiento del idealismo kantiano-fichteano que predominaba en su formación y un acercamiento entusiasta a la filosofía de Hegel que se hace cada vez más intenso, ocasionándole, incluso, una enfermedad por agotamiento. También, para esa época, y gracias a la invitación de algunos amigos, es cuando comienza a participar en el Club de los Doctores, una tertulia filosófica y literaria integrada por

⁵⁷ Lafargue, Paul, «Recuerdos de Marx», en Fromm y Marx, *Marx y su concepto del hombre...*, op. cit., pp. 236-237.

⁵⁸ Marx, Karl, «Reflexiones de un joven al elegir su profesión», en Payne, *El desconocido Karl Marx*, op. cit., p. 61. A propósito de lo que tratamos en este apartado, el problema antropológico, el joven Marx a sus diecisiete años consideraba lo siguiente: «La naturaleza ha dado a los animales una sola esfera de actividad en la que pueden y cumplir su misión sin desear traspasarla nunca y sin sospechar siquiera que existe otra. Dios dio al hombre, además, un objetivo universal, a fin de que el hombre y la humanidad puedan ennoblecerse, y le otorgó, también, el poder de buscar los medios de alcanzar este objetivo; a él le corresponde su situación más apropiada en la sociedad, desde la cual podrá elevarse y elevar a la sociedad del mejor modo posible. Esta elección es una gran prerrogativa concedida al hombre sobre todas las demás criaturas, que al mismo tiempo le permite destruir su vida entera, frustrar todos sus planes y provocar su propia infelicidad». (*Idem*, pp. 56-57)

⁵⁹ Marx, Karl, «Oulalem», en *El desconocido Karl Marx*, op. cit., p. 91.

jóvenes hegelianos de izquierda.⁶⁰

Justamente, es durante esta etapa crucial de su formación cuando se produce un encuentro decisivo: el de la filosofía con la economía. Si en sus comienzos participa con entusiasmo de la primera, estimulado por las animadas reuniones de los círculos de los jóvenes hegelianos⁶¹, de la segunda, como lo veremos en el siguiente apartado, aparece con una forma más pronunciada a partir del estudio sistemático de la economía política clásica. Obviamente, tal encuentro no debería sorprender, porque siendo Marx un lector atento tuvo que percatarse del importante lugar que tenía la economía política en algunos textos hegelianos.

Concluida esta etapa de su formación, Marx ya tiene un programa para su vida. Como afirma en su tesis de doctorado presentada en la Universidad de Jena en 1841, lejos es preferible la actitud de Prometeo que detestaba cualquier deidad («La profesión de fe de Prometo: ‘En una palabra, ¡yo odio a todos los dioses!’») nunca la servidumbre de Hermes, el «‘criado fiel de Zeus’». El joven Marx expresa, desde la terminología hegeliana, la necesidad de independencia y absoluta libertad de la filosofía, considerando que no puede ser posible que la «autoconciencia» sea sometida a la religión. Ya no deben haber «deidades celestiales y terrestres» al margen de la autoconciencia y su irresistible poder crítico⁶²; al final de su trabajo, excediendo hasta cierto punto los límites de su

⁶⁰ En este sentido, es a partir de su estadía en Berlín cuando el joven Marx experimenta una importante transformación interior. No volvería a ser el mismo. En una carta dirigida a su padre del 10 de noviembre de 1837 expresa este cambio. Después de haber pasado un año en la Universidad le comenta sus actividades del semestre. Su gusto por la literatura y la poesía no aminora, si bien se encuentra apremiado por sus obligaciones como alumno de Derecho. Al estudiar las diversas materias propias de la jurisprudencia, en especial la filosofía del derecho, se revela contra la tendencia a contraponer «lo real y lo que debe ser, que es propia del idealismo y que era el origen de la torpe e incorrecta división». Se destaca, con ello, su tendencia a comprender las cosas por sí mismas, a colocarlas «en relación», denunciando cualquier forma de «dogmatismo matemático» que aísla un objeto como una pura forma, cuestionando la mera abstracción sin conexión con la vida. Si esto puede ser justificable en la labor de un matemático, muy diferente es el caso del que estudia el orden de lo humano: «Al contrario, en la expresión concreta del mundo viviente del pensamiento, como lo es el Derecho, el Estado, la naturaleza, como lo es toda la filosofía, el objeto mismo debe ser espiado, debe ser acechado; clasificaciones arbitrarias no deben ser impuestas desde fuera, la razón (*Vernunft*) de la cosa misma debe continuar rodando como algo en pugna consigo mismo y encontrar en sí su unidad.» (Marx, Karl, «Carta al padre», en Marx, Karl, *Escritos de Juventud sobre el Derecho. Textos 1837-1847*, editor y traductor: Rubén Jaramillo, Editorial Anthropos, Barcelona, 2008, p. 43)

⁶¹ Una excelente caracterización sobre los círculos de los hegelianos de izquierda y sus diferencias con los hegelianos de derecha se puede encontrar en *De Hegel a Nietzsche* de Karl Löwith. Porque mientras los hegelianos de derecha (también los de centro), como Rosenkranz, Haym, Strauss, Erdmann o Fischer, realizaban un esfuerzo por mantener «el reino entero de Hegel», del sistema filosófico hegeliano en su totalidad, los hegelianos de izquierda, como Feuerbach, Marx, Ruge, Bauer o Stirner, buscan continuar el poder del pensamiento negativo y, en ese esfuerzo, terminan por destruir el sistema del maestro: «Rosenkranz y Haym, Erdmann y Fischer, *conservaron históricamente* el reino entero de Hegel; los jóvenes hegelianos, en cambio, lo disolvieron en provincias, destruyeron el sistema y, justamente por eso, lo *llevaron* al plano de la eficacia histórica. La expresión ‘jóvenes hegelianos’ sólo estuvo pensada al principio en el sentido de la generación joven de los discípulos de Hegel; por con el significado de ‘hegelianos de izquierda’ designa el partido revolucionario de la subversión frente a Hegel. En su época - en contraste con los ‘hegelistas’ - se los llamó ‘hegelianistas’, para caracterizar el gesto revolucionario de estos jóvenes. [...] En cambio, las existencias juveniles se adhieren a lo individual: están sedientas de futuro y deseosas de modificar el mundo; por eso proyectan y exigen el programa de separarse de lo vigente en la ilusión de que, con premura, deben ajustar un mundo desajustado.» (Löwith, *De Hegel a Nietzsche*, op. cit., p. 96)

⁶² Marx, Karl, *Diferencia entre la Filosofía de la Naturaleza de Demócrito y Epicuro*, sin mención del traductor, Sexto Piso Editorial, México, 2004, pp. 9-10. Lo que está en cuestión son los polémicos vínculos entre religión y filosofía. El joven Marx expresa, desde la terminología hegeliana, la necesidad de independencia y absoluta libertad de la filosofía, considerando que no puede ser posible que la

investigación, incluye un apéndice en el que elabora una crítica a la lectura teologizante que hace Plutarco de la filosofía de Epicuro. Denuncia en estas páginas finales el «temor religioso» como mecanismo dirigido contra el vulgo, un miedo que paraliza, que animaliza negando la humanidad. Marx denomina «feudalismo religioso» a este dispositivo.⁶³

Igualmente, a través del andamiaje crítico de la filosofía hegeliana, para esa época se concentra en denunciar las estructuras opresivas que niegan la potencia humana. Como afirma en una de sus cartas a Arnold Ruge de 1843, el joven Marx considera las formas de dominación y servidumbre de la estructura feudal a partir de la negación de la humanidad y la animalización de los dominados, a través de un estado de cosas que los ha colocado como «señores de linaje» y ejercen su poder sobre sus «súbditos devotos».

«Lo que quieren, vivir y multiplicarse (más allá, dice Goethe, no va nadie), también lo quiere el animal; todo lo más, podría añadir un político alemán, es que el hombre sabe lo que quiere y que el alemán es tan juicioso que no quiere nada más. Primero habría que despertar de nuevo en el pecho de estos hombres la conciencia de sí del hombre, la libertad. Sólo este sentimiento, desaparecido del mundo con los griegos y sublimado por el cristianismo con el vaho azul del cielo, puede volver a hacer de la sociedad una comunidad de hombres para sus altos fines: un Estado democrático. Por el contrario, los hombres que no se sienten hombres se multiplican para su señor como una cría de esclavos o de caballos. Los señores de linaje constituyen el objetivo de toda esta sociedad. Este mundo les pertenece. Y lo toman como es y como cree ser. Se toman a sí mismos tal como se encuentran, y se colocan donde crecieron sus pies, sobre la nuca de estos animales políticos que no tienen más vocación que ser sus ‘súbditos devotos’. El mundo de los filisteos es el mundo político de los animales y siuviésemos que reconocer su existencia no nos quedaría más remedio que darle la razón sencillamente al statu quo. Lo han producido y conformado siglos de barbarie y ahora se nos presenta como un sistema consecuente, cuyo principio es el del mundo deshumanizado.»⁶⁴

Nos encontramos con uno de los tópicos favoritos de Marx que ya aparece en algunas reflexiones que hiciera en la época del *Gymnasium*. Ahora, en la etapa que estamos considerando, está resignificado por la influencia de la filosofía hegeliana. Pero lo que es más que significativo para comprender a Marx, es la importancia que va adquiriendo la reflexión antropológica en sus primeros escritos y que actualiza constantemente a medida

«autoconciencia» sea sometida a la religión. Prefiere la actitud de Prometeo que abjuraba de cualquier deidad, y rechaza la servidumbre de Hermes, el ‘criado fiel de Zeus’: «La profesión de fe de Prometo: ‘En una palabra, ¡yo odio a todos los dioses!’», es la suya propia, su propio juicio contra todas las deidades celestiales y terrestres que no reconocen a la autoconciencia humana como la divinidad suprema. Nada debe permanecer junto a ella.» (*Idem*, p. 9)

⁶³ *Idem*, pp. 95-97.

⁶⁴ Marx, Karl, «Carta a Ruge», en Marx, *Escritos de Juventud sobre el Derecho...*, op. cit., p. 83. «Was sie wollen, leben und sich fortpflanzen (und weiter, sagt Göthe, bringt es doch keinter), das will auch das Their, höchstens würde ein deutscher Politiker noch hinzuzusetzen haben, der Mensch wisse aber, daß er es wolle, und der Deutsche sei so besonnen, nichts weiter zu wollen. Das Selbstgefühl des Menschen, die Freiheit, wäre in der Brust dieser Menschen erst wieder zu erwecken. Nur dies Gefühl, welches mit den Griechen aus der Welt und mit dem Christenthum in den blauen Dunst des Himmels verschwindet, kann aus der Gesellschaft wieder eine Gemeinschaft der Menschen für ihre höchsten Zwecke, einem demokratischen Staat machen. Die Menschen dagegen, welche sich nicht als Menschen fühlen, waschen ihren Herren zu, wie eine Zucht von Sklaven oder Herden. Die angestammten Herren sin der Zweck dieser ganzen Gesellschaft. Diese Welt gehört ihnen. Sie nehmen sie, wie sie ist und sich fühlt. Sie nehmen sich selbst, wie sie sich vorfinden; und stellen sich hin, wo ihre Füße gewachsen sind, auf die Nacken dieser politischen Thiere, die keine andere Bestimmung kennen, als ihnen ‘unterthan, hold und gewärtig’ zu sein. Die Philisterwelt ist die politische Thierwelt, und wenn wir ihre Existenz anerkennen müssen, so bleibt uns nichts übrig, als dem status quo einfacher Weise recht zu geben. Barbarische Jahrhunderte haben ihn erzeugt und ausgebildet, und nun sthet er da als ein conséquentes System, dessen Princip die entmenschte Welt ist.» (Marx, Karl, «Marx Briefe an Ruge», in Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Gesamtausgabe. Werke, Artikel, Entwürfe. März 1843 bis August 1844*, Band 2, Dietz Verlag, Berlin, 1982, pp. 475-476)

que comprende las inhumanas consecuencias generadas por el capitalismo.⁶⁵

De ésta manera, como lo hemos apreciado, lo interesante de destacar en estos escritos juveniles es la presencia de algunas constantes en su producción intelectual. Sea la tendencia a las expresiones afectadas, como su conciencia del mal en el mundo a través de la denuncia contra toda forma de injusticia cometida contra el hombre. La presencia permanente una perspectiva ética en su obra, incluso cuando trata de comprender científicamente la estructura de lo social, permiten advertir mejor de qué se trata este programa que Marx establece tempranamente en su vida y que, tal vez, encuentra su expresión más lograda en la denuncia de las injusticias del sistema capitalista.

b) Hegelianismo

Hay un encuentro decisivo en la vida intelectual de Marx: el de la filosofía con la economía. Ya participa con entusiasmo de la primera en los círculos de los jóvenes hegelianos de izquierda, en la discusión sobre las grandes cuestiones políticas e culturales del momento. De la segunda, en una forma más consistente con el encuentro de la economía positiva, la de los clásicos del pensamiento económico liberal.

La relación entre filosofía y economía en Marx es compleja, pero requiere una aproximación que tenga en cuenta la impertinencia de cualquier simplificación de su pensamiento como la reiterada calificación de economicista.⁶⁶ En su notable estudio introductorio a los *Manuscritos* de 1844, Francisco Rubio Llorente señala que el vínculo entre lo económico y filosófico es evidente, «la musculatura económica recubre un corazón filosófico del que recibe sangre y vida».⁶⁷

De esta simbiosis entre economía y filosofía, se desprende uno de esos convencionalismos instalados cuando se trata de abordar al pensador de Tréveris. Nos referimos a la diferenciación entre un joven Marx, más bien filosófico e idealista, y un Marx de la madurez, en el que predomina lo histórico y lo económico, aunque, no está demás insistir en ello, en uno y otro caso se trata de dos maneras de satisfacer la misma inquietud, la preocupación por *comprender lo real-concreto*.

Este encuentro es la consecuencia de una actitud más profunda que surge de la negación contra toda forma de espiritualidad o idea por sí misma, verbigracia el Idealismo alemán, como fundamento-identidad de la realidad que, finalmente, encuentra su expresión más lograda en cierta especie de hegelianismo.⁶⁸ No obstante, surge la pregunta

⁶⁵ Un aspecto importante a considerar es el significado que tuvo para Marx su primera estadía en París. No sólo pudo presenciar los estragos sociales del capitalismo emergente, sino estuvo en contacto con las ideas políticas del momento que ya tuvimos ocasión de esbozar. Pero estas ideas estaban lejos de satisfacer las inquietudes de Marx: «But if he was impressed by the political realism of those writers, he was not less shocked by their lack of historical sense. This alone, it seemed to him, made possible their easy and shallow eclecticism, the remarkable unconcern with which they introduced modifications and additions into their systems with not apparent intellectual disconform.» (Berlin, Isaiah, *Karl Marx. His life and Environment*, Oxford University Press, New York, 1960, p. 87) «Pero si le impresionó el realismo político de esos escritores, no se sintió menos impresionado por su falta de sentido histórico. Esto solo, le pareció que hizo posible su eclecticismo fácil y superficial, la despreocupación con la que introdujeron modificaciones a sus sistemas sin malestar intelectual.» (La traducción es nuestra)

⁶⁶ Sobre esta importancia de la filosofía en Marx con especial referencia a sus primeros años de formación que culmina en la visión dialéctica del materialismo histórico, véase André Piettre, *Marx y el marxismo*, op. cit., pp. 31-72.

⁶⁷ Rubio Llorente, Francisco, «Introducción», en Marx, Karl, *Manuscritos: economía y filosofía*, traducción, introducción y notas: Francisco Rubio Llorente, Alianza Editorial, Madrid, 1993, p. 26.

⁶⁸ Hegel como expresión culminante del idealismo alemán había avanzado hacia el idealismo absoluto, concepción por la cual sólo existe el pensamiento (la Idea) con sus diversas manifestaciones en la historia y la naturaleza. Es decir, la determinación total de la naturaleza y la cultura de parte del orden de las Ideas del Espíritu, del Espíritu Absoluto que se encuentra al comienzo de la Historia y que progresivamente se

acerca de qué aspectos del pensamiento hegeliano influyen en la obra de Marx en este periodo. Si bien, como ya lo hemos anticipado, resulta apreciable en la perspectiva materialista de la historia, en realidad tal influencia es más amplia e implica otros desarrollos del sistema hegeliano.

Cualquier referencia al pensamiento hegeliano y su interpretación de la historia, aunque solo sea aproximativa, merecería una serie de densos apartados.⁶⁹ Pero lo cierto es que, a los fines de la presente indagación, sólo haremos algunas indicaciones con el propósito de comprender mejor este periodo de la producción del joven Marx. Ante todo, como hemos visto, está la influencia de la concepción de la Historia como proceso dialéctico, como momento analítico de las formas que va asumiendo el *Espíritu Absoluto* a lo largo de su desarrollo histórico.⁷⁰ La estructura conceptual es la del método dialéctico ternario o triádico que se define por una marcha compuesta en tres tiempos o momentos que se repiten incesantemente, primero, se encuentra la tesis o afirmación que genera, en segundo lugar, a su opuesta, la antítesis o negación, y ambos momentos en su oposición dan lugar, en tercer término, a la síntesis que supera la contradicción fundamental de los momentos anteriores, pero que, en la lógica de la dialéctica, vuelve a convertirse en una tesis que produce una nueva síntesis y así el movimiento dialéctico vuelve a comenzar.⁷¹

desenvuelve hasta alcanzar su realización definitiva. El hegelianismo es, además, dialéctico, una concepción por la cual la razón no es de ningún modo estática, al contrario, la razón es dinámica, evolutiva, todo es sometido a un devenir constante y nada permanece indefinidamente. Hasta aquí lo que convencionalmente se acepta como caracterización del hegelianismo. No obstante, como señalamos, el idealismo hegeliano resulta ser más complejo. Por el momento, para ubicar el problema que estamos tratando, nos detengamos en adscripción temporal de la obra de Hegel. Justamente, Herbert Marcuse es quien nos ofrece una periodización de la compleja obra hegeliana y que, en buena medida, nos permite ubicar su periodo más maduro, el que más influye en Marx durante sus estudios universitarios en Berlín. Ante todo identificamos que la filosofía de Hegel tiene cinco grandes periodos. El primero, que va de 1790 a 1800, donde busca el fundamento de la filosofía en la religión, son sus escritos juveniles, los *Theologische Jugendschriften*. El segundo momento, de 1800 a 1801, es el de tratamiento y discusión de las respectivas filosofías de Schelling, Fichte y Kant que Hegel expone en *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, Glauben und Wissen* o *Kritischen Journal der Philosophie*. El tercer periodo comprende de 1801 hasta 1806, resulta importante en cuanto es la presentación de lo que se conoce como Sistema de Jena con los *Jenenser Logik und Metaphysik*, *Jenenser Realphilosophie* y *System der Sittlichkeit*. El cuarto momento es de 1807 con la aparición de la *Fenomenología del Espíritu*. Por último, el periodo que si bien comienza entre 1801 y 1811 con la *Philosophische Propädeutik*, en realidad culmina en 1817 con las contribuciones más importantes de Hegel, como *Die Wissenschaft der Logik* (1812-16), *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften* (1817, 1827, 1830), *Rechtsphilosophie* (1821) y sus conferencias berlinesas sobre Filosofía de la Historia, Historia de la Filosofía, Estética y Religión. (Marcuse, Herbert, *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, traducción: Julieta Bombona de Sucre y Francisco Rubio Llorente, Alianza Editorial, Madrid, 1986, p. 34)

⁶⁹ Adquiere relevancia aquel último periodo de la obra de Hegel que influye notablemente en el pensamiento del joven Marx. Para la relación en Hegel entre la Filosofía del Derecho y del Estado con la Filosofía de la Historia, véase François Châtelet, *Hegel según Hegel*, traducción: Josep Escoda, Editorial Laia, Barcelona, 1973, pp. 203-256.

⁷⁰ Según Marcuse, el pensamiento de Hegel sobre la historia tiene que articularse con las otras partes de su sistema. Así, en *Lógica* había establecido el carácter dialéctico y contradictorio de toda realidad. Y como la idea es la realidad (y viceversa la realidad es la idea) no hay que desprender de ello que su estructura lógica se limite a la mera «intemporalidad», ya que habiendo demostrado la lógica hegeliana la estructura de la razón y de la idea, éstas se revelan en «‘espacio’ (como naturaleza) y ‘en el tiempo’ (como espíritu)». Por lo tanto, siendo el espíritu expresión del tiempo, necesariamente tiene que realizarse en la historia: es así que si la «Lógica había demostrado la estructura de la razón», por su parte «la Filosofía de la Historia expone en el contenido histórico de la razón». Además, las leyes de la razón son demostradas por los hechos, lo que significa que el método hegeliano de estudio de la historia (la filosofía de la historia) es un método empírico. (Marcuse, *Razón y Revolución...*, op. cit., pp. 220-222)

⁷¹ Hegel dedica sus últimos años a una serie de seminarios sobre la filosofía de la historia que fueron publicados más tarde con el título de *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (*Vorlesungen*

La historia es racional, tiene sentido, todo lo ocurrido los ha sido con una lógica predeterminada, lo que ha sucedido a lo largo de la historia ha «transcurrido racionalmente». Es la razón la verdadera maestra de la historia, de todo orden natural y humano. Nada es al azar cuando se descubren las leyes de la razón que son la verdadera clave que permite hacer accesible todo lo existente. Y si bien es cierto que a la «filosofía de la historia universal» se le cuestiona que se dirige artificialmente a la historia mediante las estructuras del pensamiento, sin embargo, tal pensamiento es de la «razón», y si ésta «rige al mundo», la «historia universal ha transcurrido racionalmente». Empero, si esta convicción es un «supuesto» que opera sobre la historia (del que aparentemente no se podría dar cuenta), es igualmente cierto que para la filosofía no lo es ya que está «demostrado, mediante el conocimiento especulativo».⁷²

He aquí algo que ya habíamos señalado. Sin embargo, Hegel va más allá de una lectura acerca de la filosofía de la historia al proponer un concepto absoluto de razón, ya que es «sustancia», y siendo «potencia infinita» es «materia infinita» y «forma infinita».⁷³ Ahora bien, si la historia ha «transcurrido racionalmente», si la historia tiene un sentido, cabe preguntarse si tiene una dirección determinada y si tiende a un fin. Como la historia es racional, si lo sucedido ha sido determinado por su lógica, entonces ese fin no puede estar ajeno a la razón, con lo cual el fin de la historia universal es el fin de la razón. Y el despliegue de la razón es posible en el espíritu (es decir, en los hombres de espíritu), siendo el fin de la historia «que el espíritu llegue a la conciencia de sí mismo o haga al mundo conforme a sí mismo», o, lo que es lo mismo, que el espíritu se haga objetivo, pueda salir de sí, se despliega y se hace objetivo: «El fin de la historia universal es, por tanto, que el espíritu llegue a saber lo que es verdaderamente y haga objetivo este saber, lo realice en un mundo presente, se produzca a sí mismo objetivamente». Y como la esencia del espíritu es «conocerse a sí mismo», tal posibilidad se realiza «produciéndose en formas determinadas, que son los pueblos de la historia universal», y cada uno de los pueblos expresan un momento de la historia universal.⁷⁴

über die philosophie der Geschichte, 1833). La historia, según Hegel, es inteligible, es posible de comprenderla, todos aquellos acontecimientos sin sentido, sin razón de ser, todos esos sucesos que se han dado históricamente y que son observados por el historiador contienen, sin embargo, una lógica propia, un significado. A esta búsqueda por comprender el sentido de la historia le llama *filosofía de la historia universal*. El arsenal categorial para su interpretación es provisto por la filosofía, y ésta, en su relación con la historia, busca «tratar filosóficamente la historia». La historia ofrece la materia, la filosofía, que se produce a sí misma, se dirige a ella «disponiéndola» de acuerdo a sus categorías; con ello, va «construyendo a priori la historia». Hegel, ya en el periodo culmine de su sistema de filosofía, lo afirma con toda claridad en la «Introducción» a las *Lecciones*: «Cabe, sin duda, reunir los acontecimientos de tal modo que nos representemos que lo sucedido está inmediatamente ante nosotros. Pero entonces hay que establecer el enlace de los acontecimientos; hay que descubrir eso que se llama historia *pragmática*, esto es, las causas y fundamentos de lo sucedido, y cabe representarse que el concepto es necesario para ello, sin que por eso el concebir se ponga en relación de oposición a sí mismo.» (Hegel, Georg Wilhelm F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal (I)*, prólogo: José Ortega y Gasset-traducción y advertencia: José Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 1989, p. 41) Se hace necesario precisar que en el pensamiento de Hegel el concepto de razón es central. Sin esclarecer sus alcances y significados que tiene en su obra, resulta bastante difícil comprender su pensamiento. Pero, lo que es decisivo, en la novedad que supuso esta filosofía, es el carácter histórico que tiene la razón, que opera como *Espíritu* o *Geist*: «La razón es también esencialmente una fuerza histórica. Su realización se cumple como un proceso en el mundo espacio-temporal, y es, en última instancia, toda la historia de la humanidad. El término que designa a la razón como historia es espíritu (*Geist*), lo cual denota que el mundo histórico es considerado en relación con el progreso racional de la humanidad, no como una sucesión de actos y acontecimientos, sino como una continua lucha para adaptar el mundo a las crecientes potencialidades de la humanidad.» (Marcuse, *Razón y Revolución...*, op. cit., p. 16)

⁷² Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal (I)*, op. cit, pp. 43-44.

⁷³ *Idem*, p. 43.

⁷⁴ *Idem*, pp. 75-76.

Siguiendo a Hegel, igualmente para Marx, la Historia tiene un sentido que le dará significado a sus indagaciones sobre el capitalismo. Sin embargo, aún faltan aspectos sustanciales que el joven Marx incorpora a su temprana crítica del orden liberal burgués. Porque, es cierto, así como la filosofía hegeliana contiene todo un andamiaje de conceptos que permite hacer inteligible el devenir histórico, su *ratio* contradictoria, también la *Fenomenología* brinda al observador atento de lo real una serie de categorías que sacan a luz la compleja trama de la acción humana.⁷⁵

Marx destaca que lo «grandioso» de esta obra de Hegel está en la presentación de la «autogeneración del hombre como un proceso» que comprende un movimiento dialéctico de las categorías de «objetivación» («enajenación») y «desobjetivación» («supresión de esta enajenación»), capturando la «esencia del *trabajo*» y permitiendo comprender cómo el «hombre objetivo» es el resultado de su «propio *trabajo*». Se trata, en efecto, de un movimiento dialéctico lo que valora Marx, o sea, el poder del pensamiento negativo contenido en la filosofía hegeliana: «la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador» de lo real.⁷⁶

Al mismo tiempo, la *Fenomenología* desarrolla tópicos como «‘conciencia desventurada’, la ‘conciencia honrada’, la lucha de la ‘conciencia noble y la conciencia vil’» que permiten una *crítica real* de la Religión y el Estado.⁷⁷ Sin embargo, según Marx, Hegel sólo concibe la forma espiritualizada en este proceso del devenir humano. La «Religión» o el «Estado» son «esencias *espirituales*», ya que únicamente las construcciones del espíritu humano son verdaderas, al ser, justamente, el hombre sólo una realidad espiritual, pero espiritual en el sentido de «espíritu pensante», «espíritu lógico, especulativo». El hombre es el Actor de la Historia, la hace, la produce, lo mismo que la Naturaleza, y ambas, Historia y Naturaleza son «productos del espíritu abstracto», es decir, son «momentos *espirituales*, *esencias pensadas*».⁷⁸

«La reivindicación del mundo objetivo para el hombre (por ejemplo, el conocimiento de la conciencia *sensible* no es una conciencia sensible *abstracta*, sino una conciencia sensible *humana*; el conocimiento de que la Religión, la riqueza, etc., son sólo la realidad enajenada de la objetivación *humana*, de las fuerzas esenciales *humanas* nacidas para la acción y, por ello, sólo el *camino* hacia la verdadera realidad *humana*), esta apropiación o la inteligencia de este proceso se presenta así en Hegel de tal modo que la *sensibilidad*, la *Religión*, el poder del Estado, etc., son esencias *espirituales*, pues sólo el *espíritu* es la verdadera esencia del hombre, y la verdadera forma del espíritu es el espíritu pensante, el espíritu lógico, especulativo. La *humanidad* de la naturaleza y de la naturaleza producida por la historia, de los productos del hombre, se manifiesta en que ellos son *productos* del espíritu abstracto y, por tanto y en esa medida, momentos *espirituales*, *esencias pensadas*».⁷⁹

⁷⁵ Acerca del significado de la *Fenomenología del Espíritu*, sus conceptos fundamentales, véase el clásico aporte de Jean Hyppolite, Jean, *Génesis y Estructura de la «Fenomenología del Espíritu» de Hegel*, traducción: Francisco Fernández Buey, Ediciones Península, Barcelona, 1998.

⁷⁶ Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, op. cit., pp. 193-194.

⁷⁷ *Idem*, p. 193.

⁷⁸ *Idem*, pp. 192-193.

⁷⁹ Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, op. cit., pp. 192-193. «Die Vindicierung der gegenständlichen Welt für d[en] Menschen –B. die Erkenntniß, daß das *sinnliche* Bewußtsein kein *abstrakt* sinnliches Bewußtsein, sondern ein *menschlich* sinnliches Bewußtsein, daß Religion, der Reichthum etc nur die entfremdete Wirklichkeit der *menschlichen* Vergegenständlichung, der zum Werk herausgebornen *menschlichen* Wesenskräfte und darum nur der *Weg* zur wahren *menschlichen* Wirklichkeit sind-, diese Aneignung oder die Einsicht in diesen Proceß erscheint daher bei Hegel so, daß *Sinnlichkeit*, *Religion*, Staatsmacht etc *geistige* Wesen sind- denn nur der *Geist* ist das *wahre* Wesen d[es] Menschen und die wahre Form des Geistes ist der denkende Geist, der logische, speculative Geist. Die *Menschlichkeit* der Natur und d[er] von der Geschichte erzeugten Natur, d[er] Producte d[es] Menschen, erscheint darin, daß sie *Producte* des abstrakten Geistes sind und insofern also *geistige* Momente, *Gedankenwesen*» (Marx, Karl, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, im Marx, Karl, Engels,

Si bien, como podemos apreciar, existe una ponderación del joven Marx a la filosofía hegeliana, al mismo tiempo, la critica justamente por la parcialidad a la que arriba el pensamiento de la negatividad. Si, por una parte, «Hegel se coloca en el punto de vista de la Economía política moderna», ubicando al «trabajo como la *esencia* del hombre», por otra, sólo aprecia su carácter positivo, «no su aspecto negativo». Las realidades que son objeto de la filosofía son las espirituales, la acción productiva del trabajo humano que existe realmente son las del espíritu: «El único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el *abstracto espiritual*».⁸⁰

En tal sentido, así como la *Fenomenología* es un de las influencias más importantes en la Concepción del Mundo de Marx⁸¹, del mismo modo es desde las reflexiones sobre la filosofía hegeliana del derecho donde se hace preciso encontrar la clave de su pensamiento político y que coincide con el descubrimiento de la economía política, de aquella ciencia que para Lukács representa el saber fundamental en la «ontología el ser social» marxista. A partir de estos supuestos ya tempranamente formulados en sus primeros escritos es como va perfilándose su crítica a la forma ético-política liberal y a la pretensión emancipatoria de su proyecto normativo. Sobre este tema, Marx concentra sus reflexiones en la determinación de qué es lo propiamente humano y su dignidad, un tópico central en el debate sobre los alcances del proyecto emancipador de la *Civitas* liberal, de su supuesta imponencia democrática y liberador de su concepción de los derechos humanos.

4-La crítica al programa normativo liberal

a) La «eticidad» del Estado de Derecho burgués

El pensamiento político del joven Marx en esta etapa constituye una crítica radical al programa emancipatorio de la burguesía. Surge, en buena medida, a partir de las lecturas de la filosofía del derecho y el Estado de Hegel. Partiendo del andamiaje conceptual hegeliano, Marx elabora su propia perspectiva de lo político, cuestionando los límites de la construcción ético-política liberal por abstracta y alejada de la comprensión de lo Real.

Hegel en *Principios de la filosofía del derecho (Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821) aborda sistemáticamente la estructura del «Espíritu Objetivo» y sus diversas manifestaciones en la sociabilidad humana. Este libro tiene tres partes, «Derecho abstracto», «Moralidad» y «Eticidad». Es en esta última donde Hegel desarrolla el momento político a partir de las secciones dedicadas al análisis de la «familia», la

Friedrich, *Gesamtausgabe. Werke, Artikel, Entwürfe. März 1843 bis August 1844*, Band 2, Dietz Verlag, Berlin, 1982, p. 285)

⁸⁰ Marx, *Manuscriptos: economía y filosofía*, op. cit., p. 194.

⁸¹ Debemos hacer una aclaración importante: se trata de una lectura que el joven Marx realiza de Hegel atravesada por la crítica de Feuerbach. Porque es a partir del conocimiento de la obra de Ludwig Feuerbach cuando comienza el giro fundamental en la formación del joven Marx. A Feuerbach, al que no obstante criticará posteriormente, le reconoce el haber colocado en entredicho al idealismo alemán, en especial, a los supuestos racionalistas que fueron inaugurados por Descartes y que o son otra cosa que una transposición secular de la teología cristiana que culmina por aceptando acríticamente postulados teológicos en el seno mismo de la filosofía. (Löwith, *De Hegel a Nietzsche*, op. cit., pp. 108-109) Marx, está al tanto de las posiciones de Feuerbach y destaca su carácter crítico de las abstracciones que ocultan el carácter irreductible de lo concreto: «Sólo con Feuerbach arranca la crítica *positiva*, humanista y naturalista. Cuanto menos ruidoso, tanto más seguro, profundo, amplio y permanente es el efecto de los escritos *feuerbachianos*, los únicos, desde la Lógica y la Fenomenología de Hegel, en los que se contenga un revolución teórica real.» (Marx, *Manuscriptos: economía y filosofía*, op. cit., pp. 52-53)

«sociedad civil» y el «Estado».⁸²

La familia, como instancia originaria de la sociabilidad humana, no ocupa la importancia que tenía en la concepción clásica.⁸³ De hecho, la familia aparece “absorbida” en la sociedad civil, es decir, se encuentra superada por las exigencias de la vida moderna. La estructura familiar es incapaz de colmar el conjunto de necesidades humanas, las exigencias de educación y satisfacción de las necesidades materiales, de formación cultural y de reproducción económica. Es la sociedad civil la que absorbe cada vez más al individuo que estaba insertado en la familia, esa sociedad civil es la esfera de las necesidades, del trabajo, de la constitución jurídica-administrativa y del poder de policía.⁸⁴

El pensamiento hegeliano trata de captar la nueva estructura de lo social y que refleja la novedad ético-política de la Revolución Francesa. Sin embargo, vistas las cosas desde el lado alemán, existen diferencias sustantivas con respecto a la evolución de los procesos políticos que han conmovido los fundamentos del *Ancien Régime* francés.⁸⁵

Es por ello que Marx en *Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* (*Einführung zum Kritik des Hegeleschen Rechtsphilosophie*, 1843) insiste en las profundas contradicciones de Alemania, de su atraso político y económico, expresado en el dominio de las estructuras feudales del poder, mientras que en otros países se ha avanzado en la dirección del espíritu revolucionario del 89': «los alemanes hemos compartido las

⁸² Cf. Hegel, Georg Wilhelm F., *Filosofía del Derecho*, introducción: Karl Marx-traducción: Angélica Mendoza de Montero, Editorial Claridad, Buenos Aires, 1968, pp. 157-286.

⁸³ Bovero, Michelangelo, «El modelo hegeliano-marxiano», en Bobbio y Bovero, *Sociedad y Estado...*, op. cit., p. 162. Si bien se la debe utilizar con ciertas reservas, una estrategia esclarecedora de la filosofía del derecho hegeliana y sus diferencias con la crítica marxista es la propuesta por Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero. Desde la distinción conceptual entre lo genérico y lo específico, estos autores buscan diferenciarse de lo que denominan el género «historicismo» y de su especie, «la interpretación ideológica». La primera perspectiva sostiene que es imposible comprender a un autor sin partir de su tiempo histórico, es decir, «en relación a las condiciones objetivas de las que surgió». En el caso de la «interpretación ideológica», se presenta como una variante de la anterior, es una lectura que muestra a determinados pensadores como sostenedores de un «interés de clase», como «ideólogos de la burguesía», es decir, que su pensamiento es «funcional» a ciertos factores sociales de poder, a poderosos intereses que se han dado en sus particulares coyunturas históricas (tales son algunas interpretaciones sobre Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel, Weber o Kelsen). La «interpretación ideológica», en realidad es una lectura próxima al marxismo (al marxismo llamado “vulgar”, por supuesto) implica, además, una filosofía de la historia, al entender que la «base económica de una sociedad» es más constante que las «formas políticas». Pero, para Bobbio y Bovero, tanto la interpretación «historicista» como su variante «ideológica» no pueden satisfacer los requerimientos de un abordaje sistemático del pensamiento político. Porque, lo que no deja de ser verdad desde nuestra parte, la interpretación «historicista» ha dado lugar a resultados variados», mientras que su variante «ideológica» ha producido «resultados tan monótonos». En uno y otro caso, se pierde la visión de conjunto, el sistema, y, lo que es más importante, los problemas fundamentales filosófico-políticos. Unos problemas cuya comprensión sólo sería posible a través de la «reconstrucción conceptual», que, por supuesto, no excluye de ningún modo el «análisis histórico ni la interpretación ideológica». (Bobbio, Norberto, «Introducción», en Bobbio y Bovero, *Sociedad y Estado...*, op. cit., pp. 8-9)

⁸⁴ *Idem*, pp. 167-168.

⁸⁵ En otro texto, la *Enciclopedia (Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften*, 1830) considera a la «situación natural» (*Naturalzustand*), la que deriva de una existencia dada, meramente natural y de fuerza por la cual los hombres «luchan por el reconocimiento», que se contrapone a la *bürgerliche Gesellschaft* y al *Staat*. Cabe, por cierto, una asimilación entre el *Naturalzustand* y el estado de naturaleza hobbesiano, el «estado de guerra de todos contra todos», en el que los hombres luchan incluso con violencia por el reconocimiento. El *Naturalzustand* puede ser reconocido como el «‘inicio fenoménico’» de los Estados, pero no es un inicio sustancial, es decir, el origen del Estado no es una situación inicial al modo del estado de naturaleza de los clásicos iusnaturalistas. Tampoco lo es el Estado despótico, el Estado del señorío y servidumbre, el origen del Estado se encuentra en el *Rechtszustand*, «‘como condición verdaderamente ética’» de la vida moderna, por el cual los hombres se reconocen jurídicamente iguales. (Bobbio, «Introducción», en Bobbio y Bovero, *Sociedad y Estado...*, op. cit., pp. 172-176)

restauraciones de los pueblos modernos sin haber participado de sus revoluciones».⁸⁶

Sin embargo, a pesar del atraso sociopolítico, la intelectualidad alemana ha producido una forma superior, la «filosofía alemana del Derecho y del Estado» que tiene su gran exponente en Hegel, siendo su obra la verdadera culminación, «la más consecuente y la más rica». La *crítica* de esta filosofía del derecho significa, por un lado, un «análisis crítico del Estado moderno» en tanto y en cuanto desvela la realidad a la que se refiere, y, también, por otro, la «resuelta negación de todo el *modo* anterior de la *conciencia política y jurídica* alemana» que tiene como su máxima expresión la «*filosofía especulativa del Derecho*». Puesto que en política los alemanes piensan lo que otros ya han realizado, su lugar es el de ser «*conciencia teórica*» que convive con la debilidad de su propia realidad que se expresa en que el «el *statu quo* del *Estado alemán* expresa la *perfección del antiguo régimen*, la plenitud de la espina en la carne del Estado moderno», mientras que, al mismo tiempo, «el *statu quo* de la *ciencia alemana del Estado* expresa la *imperfección del Estado moderno*, el deterioro de su carne misma».⁸⁷

Por tal motivo, es en esta época cuando el joven Marx avanza en la crítica al pensamiento hegeliano. Lo que más tarde se conocerá como «El manuscrito de Kreuznach» constituye una interesante muestra del distanciamiento de Marx con respecto a Hegel, si bien tal alejamiento aún no es abierta ruptura (en realidad, tampoco fue absoluta), en tanto que se muestra bastante próximo a buena parte de las tesis hegelianas, lo cierto es que comienza a esbozarse una perspectiva diferente y que viene a partir de la influencia de Feuerbach, siendo el concepto de «inversión» la categoría orientadora.⁸⁸

En su lectura crítica de la Filosofía de Derecho hegeliana, Marx analiza la estructura fundamental propuesta en la reflexión que hace el autor, o sea, los conceptos de «familia»,

⁸⁶ Marx, Karl, «Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción», en *Escritos de Juventud sobre el Derecho...*, op. cit., p. 97. El joven Marx, mientras estaba en Kreuznach en 1843, comienza la redacción de *Sobre la cuestión judía*, texto que termina a fines de ese año en París. Es durante esta estancia donde redacta *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, publicándose su «Introducción» en los *Anales franco-alemanes* al año siguiente. Es en 1843 cuando marca la ruptura definitiva con Bruno Bauer, quien en 1841, bajo la acusación de ateísmo, se le había negado la renovación de su contrato como docente en la Universidad de Bonn. Marx, que recientemente se había doctorado en la Universidad de Jena, había depositado sus esperanzas en su relación con Bauer para iniciar su carrera universitaria como *privatdozent*. El despido de Bauer frustra este proyecto, si bien la ruptura entre ambos tiene más bien que ver con fuertes diferencias doctrinales. (Jaramillo, Rubén, «Presentación», en *Escritos de Juventud sobre el Derecho...*, op. cit., p. 22; p. 94)

⁸⁷ Marx, Karl, «Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción», en *Escritos de Juventud sobre el Derecho...*, op. cit., p. 102.

⁸⁸ Como afirma Ángel Prior Olmos, el concepto de «inversión» de Feuerbach es decisiva para comprender de qué lugar realiza Marx su lectura crítica de la Filosofía del Derecho hegeliana. Desde esta manera, con conceptos opuestos como «sujeto-predicado, idea-realidad, esencia-existencia, Estado-sociedad civil, Estado-hombre real, Lógica-Estado, lo formal-la cosa pública real», resulta obvio que la «inversión» asume la prioridad teórica y ontológica del segundo término en lugar del primero. El pensamiento hegeliano, abstracto, especulativo e idealizante es sustituido por una perspectiva materialista y naturalista: «En principio, el aspecto dominante resulta indudablemente el motivo de la ‘inversión’. Al respecto la influencia de Feuerbach es fundamental. La inversión adopta diversas formulaciones a lo largo de la *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, puede ser sujeto-predicado, idea-realidad, esencia-existencia, Estado-sociedad civil, Estado-hombre real, Lógica-Estado, lo formal-la cosa pública real, Idea-monarca, Estado-pueblo, etc. En todo caso, el modelo básico es la inversión sujeto-predicado. Marx recoge y asume el criticismo transformador de Feuerbach, que pretende invertir los términos hegelianos de sujeto y predicado, pensamiento y existencia, pensamiento y naturaleza, pensamiento y hombre. Feuerbach apela al materialismo, a la filosofía práctica, frente a la filosofía del infinito, especulativa. Emplea él mismo la fórmula de la inversión.» (Prior Olmos, Ángel, «Introducción», en Marx, Karl, *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, introducción, bibliografía y cronología: Ángel Prior Olmos-traducción y notas: José María Ripalda, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, p. 15)

«sociedad burguesa» y «Estado».⁸⁹ Pero se trata, más bien, de una reflexión crítica sobre el Estado que está lejos de agotar todos los aspectos de la Filosofía del Derecho hegeliana, lo que se debe a que se trata de una serie de manuscritos que el pensador de Tréveris nunca pudo darle forma definitiva para su publicación.

Prudentemente, el joven Marx analiza la estructura de cada una de las categorías hegelianas, encontrando al mismo tiempo que no le satisface el intento de Hegel por comprender la estructura profunda de la realidad novedosa que pretende significar. Justamente, contando con la importancia que debería tener para la «inversión» propuesta por la crítica de Feuerbach, en relación sujeto-predicado, la prioridad y antelación le correspondería al segundo término. Sin embargo, para Hegel, no es de esta manera, al contrario, las realidades que se designan como «familia» y «sociedad burguesa», los dos ámbitos que se distinguen del «Estado» son tal y tienen su entidad precisamente en función y por razón de la existencia misma del «Estado».⁹⁰

«El Estado se comporta como un ‘*poder superior*’ frente a estas ‘*leyes e intereses*’. Su relación con él es de ‘*subordinación*’, ‘*dependen*’ de él. Precisamente porque ‘*subordinación*’ y ‘*dependencia*’ son relaciones *externas*, que coartan y se oponen a la independencia, la relación de la ‘*familia*’ y la ‘*sociedad burguesa*’ con el Estado consiste en una ‘*necesidad externa*’, una necesidad dirigida contra su íntima esencia. [...] ‘*Subordinación*’ y ‘*dependencia*’ son expresiones para una identidad ‘*externa*’, *impuesta*, aparente; con razón emplea Hegel el término lógico ‘*necesidad extrínseca*’. Hegel se ha valido de ‘*subordinación*’ y ‘*dependencia*’ para seguir desarrollando un aspecto de esa discordante identidad, el de la enajenación dentro de la unidad.»⁹¹

⁸⁹ En una oportuna nota aclaratoria, Ángel Prior Olmos, el traductor de la edición que estamos siguiendo, vierte el concepto de «*bürgerliche Gesellschaft*» por «sociedad burguesa» y no por «sociedad civil». El motivo está en que el idioma alemán cuenta con una sola palabra, «*bürgerlich*» para designar tanto «civil» como «burgués». Antiguamente, estos términos se encontraban confundidos, y eran equivalentes entre sí para designar una unidad política, como, por ejemplo, «*polis*» y «*urbs*». Todo cambia con la modernidad, precisamente porque comienza a surgir esferas diferencias y autónomas que no pueden asimilarse a una realidad política como la estatal. Se comienza a diferenciar los intereses colectivos de los intereses particulares, con los cual durante la Ilustración francesa el término «*citoyen*» designa al «*ciudadano*» al nivel del interés universal del Estado, mientras que, por su parte, «*bourgeois*» se refiere a los intereses particulares o privados. Obviamente para Marx es «burgués» sinónimo de «privado», siendo la burguesía el «estamento privado» por excelencia, y la burguesía, lejos de definir por sí misma la «sociedad burguesa» como tal, resulta ser su «núcleo» más importante. (*Idem*, p. 67)

⁹⁰ Marx, *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, op. cit., pp. 68-69. En un pasaje importante de este escrito, Marx destaca, siguiendo algunas consideraciones de Hegel, la primacía de la lógica privatista de la «sociedad burguesa». Es decir, el Estado (*Staat*) emerge de racionalidad de la familia y la «sociedad burguesa», y, en coherencia con lo que estamos señalando, considera, irónicamente, que el «oscuro fondo natural» de estas es de dónde procede «la luz estatal»: «La forma en que el Estado se media con la familia y la sociedad burguesa son ‘las circunstancias, el capricho y la elección personal de una forma de vida’. Por consiguiente, <según Hegel> la racionalidad del Estado no tiene nada que ver con el reparto de su material entre la familia y la sociedad burguesa. El Estado procede de ellas inconciente y arbitrariamente. Familia y sociedad burguesa se presentan como el oscuro fondo natural del que emerge la luz estatal. El material del Estado serían sus asuntos -familia y sociedad burguesa-, en cuanto son partes constitutivas del Estado, que participan en él como tal.» (*Idem*, p. 70)

⁹¹ Marx, *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, op. cit., p. 69. «Er verhält sich als ‘*höhere Macht*’ zu ihren ‘*Gesetzen und Interessen*’. Ihr ‘*Interesse*’ und ‘*Gesetz*’ verhalten sich als sein ‘*Untergeordneter*’. Sie leben in der ‘*Abhängigkeit*’ von ihm. Eben weil ‘*Unterordnung*’ und ‘*Abhängigkeit*’ *äußere*, das selbständige Wesen einengende und ihm zuwiderlaufende Verhältnisse sind, ist das Verhältnis der ‘*Familie*’ und der ‘*bürgerlichen Gesellschaft*’ zum Saate das der ‘*äußerlichen Notwendigkeit*’, einer Notwendigkeit, die gegen das innere Wesen der Sache angeht. [...] ‘*Unterordnung*’ und ‘*Abhängigkeit*’ sind die Ausdrücke für eine ‘*äußerliche*’, *erzwungene*, scheinbare Identität, als deren logischen Ausdruck Hegel richting die ‘*äußerliche Notwendigkeit*’ gebraucht.» (Marx, Karl, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, im Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Werke*, Band 1, Dietz Verlag, Berlin, 1981, p. 204)

Este es el límite de la perspectiva hegeliana.⁹² No es capaz de explicar suficientemente la conformación ético-política del mundo moderno. Aunque su pensamiento tiene categorías fundamentales para comprenderla, lo cierto es que el joven Marx avanza desde algunos tópicos planteados por Hegel en una dirección nueva.⁹³ De allí que resulte importante para la famosa «inversión» marxista las complejas implicaciones de la filosofía del derecho de Hegel. Aparece un desplazamiento que relativiza el momento ético del Estado, mientras que adquiere una importancia fundamental de la «sociedad civil», entre la ilusión del «citoyen», el «ciudadano» y la realidad de los intereses privados del «bourgeois». De esta paradoja se desprende la crítica de Marx a la «eticidad» del *Rechtszustand*, por el cual los hombres se reconocen jurídicamente iguales y que tiene como fundamento normativo la célebre Declaración de Derechos de 1789.

b) La Declaración de los Derechos del Hombre

Resulta lógico que los itinerarios intelectuales recorridos por Marx en esos años lo lleven a una crítica radical de la forma ético-política liberal. Esta lectura la plantea en uno de sus primeros trabajos de importancia: *Sobre la cuestión Judía* (*Zur Judenfrage*, 1843). El tema propuesto en este escrito es el de las posibilidades de la emancipación humana a través de una crítica a la lectura que hace Bruno Bauer del programa normativo de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789.⁹⁴

⁹² Por cierto la distancia con la filosofía política y jurídica hegeliana reconoce una revisión del problema del Estado. Si en el joven Marx hemos apreciado su progresiva politización, al mismo tiempo, mientras la Civilización capitalista se afianzaba inexorablemente, podemos entender que los problemas que le interesarán de ahora en más son más bien económicos. Pero, como lo señalamos en los primeros apartados, este desplazamiento es común a las diversas posiciones intelectuales del socialismo: «But whereas Hegel had declared that what gave its specific character to any given society was its national character, the nation being for him the embodiment of a given stage in the development of the world Spirit, from Marx it was the system of economic relations which governed the society in question.» (Berlin, *Karl Marx. His life...*, op. cit., p. 126) «Pero mientras Hegel había declarado que aquello que daba su carácter específico a cualquier sociedad era su carácter nacional, siendo que la nación era para él la realización en una etapa dada en el desarrollo del Espíritu del Mundo, para Marx fue el sistema de relaciones económicas lo que gobierna la sociedad en cuestión.» (La traducción es nuestra)

⁹³ Si como hemos señalado, resulta imposible aquí esbozar aunque sea someramente la compleja trama de la filosofía del derecho hegeliana, lo cierto es que influyen en los itinerarios del joven Marx en esta etapa, pero lo que no deja decisivo tal ascendencia es también de perspectiva. Nos referimos, claro está, a las menciones que hace Hegel de la economía política clásica como ciencia explicativa de la «sociedad burguesa» que comienza con el significado del «sistema de necesidades». (Cf. Hegel, *Filosofía del Derecho*, op. cit., pp. 176-177) Con lo cual, ha sido la lectura atenta que realizara Marx sobre los textos fundamentales del hegelianismo lo que derivaron posteriormente en su propia lectura de la modernidad. Pero, en realidad, ya el intento de comprender la estructura del mundo moderno venía de Hegel. Uno de esos momentos es la *Filosofía del Derecho* que, por cierto, tiene una estructura bien definida de acuerdo a las etapas de la Historia en la que se despliega la razón en la forma del espíritu: «El primer momento, el del universal abstracto, corresponde al *Derecho abstracto formal* que históricamente Hegel ubica en el imperio romano y la sociedad feudal. El segundo momento, el de la particularización, corresponde a la *Moralidad*. Se trata de la moral del particular, del individuo como particular miembro de la sociedad civil. Históricamente corresponde a la modernidad en la que aparece el individuo como tal y se desarrolla la moral del individuo, es decir, la moral kantiana, que Hegel se encarga aquí de criticar. El tercer momento, el del universal concreto, es el de la *Eticidad-Sittlichkeit*-. Se trata del rico contenido ético del pueblo. Universal y particular se superan en el mundo de las costumbres, los valores, las instituciones, las leyes, finalmente en el Estado. Nos encontramos naturalmente en la modernidad como en el segundo momento.» (Dri, Rubén, R., «La filosofía del Estado ético. La concepción hegeliana del Estado», en Borón, Atilio (Comp.), *Filosofía Política Moderna. De Hobbes a Marx*, CLACSO, Buenos Aires, 2000, pp. 220-221)

⁹⁴ Si bien no es el aspecto que trataremos de *Sobre la cuestión judía*, lo cierto que resulta importante señalar el contexto de debate sobre la situación política y jurídica de la población judía en la época. Sobre

En realidad, la respuesta de Marx a Bauer parte de una premisa fundamental: cualquier problema teológico, religioso o confesional, es, por definición, un problema político. La emancipación judía debe ser puesta en perspectiva; es decir, por una parte, en relación con el problema de la «*emancipación política*» y, por otra, partiendo de ésta para llegar a la cuestión de la «*emancipación humana general*». El error de Bauer sería de “mirada”, de “ver” parcialmente las cosas, no advirtiendo cuál es el fondo del asunto; por eso, el joven Marx responde a esta lectura bauereana incriminándola de no ser suficientemente crítica.⁹⁵

Comienza considerando dos dimensiones antropológicas que tienen importantes consecuencias para su concepción de lo político: el hombre posee «una doble vida, una celestial y una terrenal», o, lo que es lo mismo, una «vida genérica» contrapuesta a una «vida material». Como puede verse, digamos hoy desde una lectura teológico-política, el Estado viene a ocupar el lugar que antes era reservado a la religión, el «Estado se comporta con respecto a la sociedad burguesa de un modo tan espiritualista como el cielo con respecto a la tierra». La sociedad civil es el espacio en el que se desarrollan los más crudos intereses egoístas, parciales, privados. En ella el hombre resulta ser un simple medio, incluso «se degrada a sí mismo» al convertirse en mediador de otros intereses. Finalmente, estimulado por la lógica en la que está inserto, queda sometido a «poderes extraños».⁹⁶

Marx denuncia la escisión de la forma ético-política moderna, la división entre un mundo irreal, de una «generalidad irreal» (que ficticiamente aparece como “real”, la que correspondería al hombre «ser genérico», «*Gattungswesen*») y otro mundo el que se encuentra «despojado de su vida individual real». Es así que, justamente, la conclusión no puede ser otra que considerar a las construcciones normativas del Estado burgués como mera «*sofística*», simple artificialidad, idealizaciones que no tienen correlato con lo real; pero, siguiendo con su crítica radical, se trata de un gran engaño que está en la «*sofística del Estado político mismo*».⁹⁷

Pero, ¿cuál es el fundamento normativo de semejante despropósito?, ¿en qué consiste esa trama preceptiva que produce la escisión de la política moderna? En principio, las respuestas dependerían de las discusiones del escrito acerca del significado de la «emancipación humana». Sin embargo, los alcances son más amplios ya que la crítica se dirige al fundamento normativo, la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*.

A primera vista, se puede apreciar una aparente contradicción entre *les droits de l’homme* y *les droits du citoyen*; en cambio, una mirada más atenta indica otra cosa muy distinta: esos «*derechos del hombre*» postulan una falsa universalidad, al tratarse del hombre parcial y egoísta insertado en la sociedad civil pero separado de la comunidad.⁹⁸

Es decir, los «*derechos del hombre*» son los derechos del hombre individualista, del átomo insertado en lo privado, son los derechos individuales que lo aíslan de lo público, que fomentan el individualismo y el apartamiento de las obligaciones de la Ciudad.

este tema, así también como la dimensión teológico-política del texto de Marx, la influencia y debates de los pensadores judíos que se remonta a la filosofía de Spinoza desde el siglo XVIII, véase Ricardo Forster y Diego Tatián, *Mesianismo, nihilismo y redención: de Abraham a Spinoza, de Marx a Benjamin*, Editorial Altamira, Buenos Aires, 2005, pp. 397-432.

⁹⁵ Marx, Karl, «Sobre la cuestión judía», en *Escritos de Juventud sobre el Derecho...*, op. cit., p. 175. Con el fin de comprender las posiciones de Bauer sobre la cuestión judía, sobre la religión en general y las razones que llevan a Marx a su crítica, véase David Leopold, *El joven Karl Marx. Filosofía alemana, política moderna y realización humana*, traducción: Jaime Blasco Castiñeyra, Ediciones Akal, Madrid, 2012, pp. 113-143.

⁹⁶ Marx, «Sobre la cuestión judía», en *Escritos de Juventud sobre el Derecho...*, op. cit., p. 180.

⁹⁷ *Idem*, pp. 180-181.

⁹⁸ *Idem*, p. 190.

Cuando la *Declaración* en su segundo artículo afirma que los «‘derechos naturales e imprescriptibles’» son los derechos a la libertad, la igualdad, la seguridad y la propiedad, Marx observa que el primero postula un estar en sí mismo, «la libertad como mónada aislada, replegada sobre sí misma», no se trata de la unión con otros hombres, es, de hecho, la “humanidad” como separación del hombre de sus semejantes. La igualdad es la igualdad de la libertad, de ese derecho de cada uno a ser una «mónada que descansa en sí misma», mientras que el derecho a la seguridad es un «concepto de la *policía*» por el cual toda la sociedad es la que debe proteger al individuo egoísta y al goce de sus derechos: «Por el concepto de la seguridad la sociedad burguesa no se eleva sobre su egoísmo. La seguridad es, más bien, el *aseguramiento* del egoísmo».⁹⁹

Ahora bien, lo que resulta más que significativo para desvelar el sistema político del liberalismo, el derecho de libertad tiene como «aplicación práctica» el derecho de propiedad. Y el poder «disfrutar su patrimonio y de disponer de él arbitrariamente» no es otra cosa que el «derecho del interés personal» que separa realmente de los demás hombres: «la aplicación práctica del derecho humano de la libertad es el derecho humano de la *propiedad privada*». Por ello, Marx cuestiona este proceso de falsa conciencia ético-política que oculta los más crudos intereses materiales. Porque si la «sociedad burguesa» (*bürgerliche Gesellschaft*) tiene como principio que la legitima a la libertad individual y la propiedad, se sigue que cualquier hombre en el ejercicio de su libertad individual encuentra «en otros hombres no la *realización* sino, más bien, la *limitación de su libertad personal*».¹⁰⁰

Contra lo que podría suponerse, el momento político no está garantizado por los «derechos civiles». Los derechos del *citoyen* no dejan de ser una falsedad. Pretenden el momento ético-político de la comunidad al reconocer la dignidad del ciudadano como soberano, como sujeto de la soberanía del Estado, y, por ende, de la legitimidad del poder político, pero, en realidad, lo que sucede con estos derechos es que proponen una universalidad ilusoria, al ser los derechos civiles meros instrumentos al servicio y protección de los derechos del hombre.¹⁰¹ El ser social del hombre resulta aparente, de hecho, la sociedad sólo es un «marco externo a los individuos», y lo que es más importante según el joven Marx, el único vínculo que cohesiona, que enlaza las partes es la «necesidad natural, la necesidad y el interés privado». Así, mientras se proclama la liberación del pueblo de todos los privilegios y distinciones, lo que ocurre es el enaltecimiento del «hombre egoísta», aislado, al margen y enfrentado a la comunidad. Tal lógica de primacía de lo privado concluye en que el ciudadano es siervo de ese «hombre egoísta».¹⁰²

Transformando radicalmente la estructura ético-política del feudalismo, se llega a que el «espíritu político» se separe de la sociedad civil, se constituya como una esfera autónoma, independiente de esa vida civil, y se transforme en la «esfera de la comunidad, de la incumbencia *general* del pueblo». Al mismo tiempo, se acentúa la gran paradoja de la nueva sociedad, la «coronación del idealismo del Estado era, al mismo tiempo, la coronación del materialismo de la sociedad civil». Los «derechos del hombre» no hacen otra cosa que reconocer el advenimiento del «hombre egoísta» y convertirlo en «premisa del Estado *político*».¹⁰³

La novedad de la Revolución Francesa consiste en llevar a cabo en «un solo acto» la constitución del Estado político y la «disolución de la sociedad burguesa en individuos»

⁹⁹ *Idem*, pp. 190-192.

¹⁰⁰ *Idem*, p. 191.

¹⁰¹ *Idem*, p. 192.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Idem*, p. 195.

independientes. Los «derechos del hombre», como podemos apreciar, son «derechos naturales» del hombre natural «del hombre no político». El «hombre egoísta», ahora liberado de las ligaduras del antiguo régimen, se convierte en «objeto de la *certeza inmediata*», en «objeto *natural*». Además, el hombre de la sociedad civil es el verdadero *homme* («el hombre de su *inmediata* existencia sensible e individual»), en tanto que el hombre *citoyen* es una mera «persona *alegórica, moral*» («el hombre abstraído, artificial»): «El hombre real sólo es reconocido en la forma del individuo *egoísta, el verdadero* hombre sólo bajo la forma del *citoyen abstracto*».¹⁰⁴

«La *revolución política* disuelve la vida civil en sus partes integrantes, sin *revolucionar* estas partes mismas ni someterlas a la crítica. Se comporta hacia la sociedad burguesa, hacia el mundo de las necesidades, del trabajo, de los intereses privado, del derecho privado, como hacia el *fundamento de su existencia*, como hacia una premisa que ya no está fundamentada y, por tanto, como ante su *base natural*. Finalmente, el hombre, en cuanto miembro de la sociedad burguesa, es considerado como el hombre *propiamente* tal, como el *homme* a diferencia del *citoyen*, por ser el hombre en su *inmediata* existencia sensible e individual, mientras que el hombre *político* sólo es el hombre abstraído, artificial, el hombre como una persona *alegórica, moral*. El hombre real sólo es reconocido en la forma del individuo *egoísta, el verdadero* hombre sólo bajo la forma del *citoyen abstracto*».¹⁰⁵

La discusión sobre las posibilidades de la emancipación humana en *Sobre la cuestión judía*, lleva a Marx a ir más allá de la crítica de la sociedad moderna que ha surgido de las ruinas de feudalismo. La verdadera emancipación tendrá lugar cuando se haya dado la recuperación del mundo humano «al hombre mismo»; la emancipación política, es cierto, primero se da cuando se reduce el hombre a «individuo *egoísta independiente*» (como miembro de la «sociedad burguesa»), y, segundo, cuando pasa a ser un «*ciudadano del Estado*, a la persona moral» (como miembro del Estado político). Sin embargo, la «emancipación humana» es posible si y sólo si el «hombre individual real» recupera «en sí al ciudadano abstracto», transformándose en una realidad superior, el «*ser genérico*».¹⁰⁶

En este periodo de la obra de Marx, el tópico de la emancipación humana sigue siendo

¹⁰⁴ *Idem*, pp. 195-196. Esto fue posible por la disolución de los vínculos orgánicos de la sociedad feudal, o sea, de la «sociedad burguesa» del feudalismo, de esos lazos que separaban al individuo del Estado y que se materializaban en las corporaciones. Esas relaciones feudales no dejaban de ser políticas, en el sentido de que los vínculos del pueblo y de los individuos con el Estado estaban atravesados por los vínculos corporativos. Las posesiones, el trabajo y la vida natural no eran elevadas al plano de la sociedad sino que formaban parte de «*sociedades especiales* en la sociedad». La revolución política que luego devino destruyó esas relaciones orgánicas, de clase, gremiales, corporativas etc., elevando los asuntos del Estado al plano del pueblo. Se «suprimió, con ello, el carácter político de la sociedad burguesa», se descompuso a la sociedad burguesa, por un lado, entre los individuos y, por otra, los «elementos *materiales y espirituales* que conforman el contenido de vida, la situación civil de esos individuos». (*Idem*, p. 194)

¹⁰⁵ Marx, «Sobre la cuestión judía», en *Escritos de Juventud sobre el Derecho...*, *op. cit.*, p. 196. «Die *politische Revolution* löst das bürgerliche Leben in seine Bestandtheile auf, ohne diese Bestandtheile selbst zu *revolutioniren* und der Kritik zu unterwerfen. Sie verhält sich zur bürgerlichen Gesellschaft, zur Welt der Bedürfnisse, der Arbeit, der Privatinteressen, des Privatrechts als zur *Grundlage ihres Bestehens*, als zu einer nicht weiter begründeten *Voraussetzung*, daher als zu ihrer *Naturbasis*. Endlich gut der Mensch, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft ist, für den *eigentlichen* Menschen, für den *homme* im Unterschied von dem *citoyen*, weil er der Mensch in seiner sinnlichen individuellen *nächsten* Existenz ist, während der *politische* Mensch nur der abstrahierte, künstliche Mensch ist, der Mensch als eine *allegorische, moralische* Person. Der wirkliche Mensch ist erst in der Gestalt des *egoistischen* Individuums, der *wahre* Mensch erst in der Gestalt des *abstrakten citoyen* anerkannt.» (Marx, Karl, *Zur Judenfrage*, in Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Gesamtausgabe. Werke, Artikel, Entwürfe. März 1843 bis August 1844*, Band 2, Dietz Verlag, Berlin, 1982, p. 162)

¹⁰⁶ Marx, «Sobre la cuestión judía», en *Escritos de Juventud sobre el Derecho...*, *op. cit.*, pp. 196-197.

recurrente.¹⁰⁷ En otro escrito, los inconclusos *Manuscritos: economía y filosofía* (*Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, 1844), continúa pensando lo político a partir de la filosofía del derecho hegeliana, pero con alcances más amplios: esta vez aparece una reflexión sistemática sobre la cuestión antropológica. Nada de lo que escribe posteriormente puede comprenderse sin la referencia a este problema, o, también, si se mira con atención la producción marxiana, está presente de forma persistente a lo largo de sus textos.

Si en *Sobre la cuestión judía* concibe al hombre como *ser genérico* («Gattungswesen»), en sus *Manuscritos* avanza sistemáticamente en el tratamiento del concepto. Una vez producido el encuentro con la economía política, traducido en el estudio metódico que le dedica a la disciplina, las categorías hegelianas aparecen con una nueva orientación en los escritos del joven Marx.¹⁰⁸ Ahora, se trata de denunciar, desde la significación ética de la esencia del hombre, oscurecida por la mera positividad de la economía política y su pretendida neutralidad, los dispositivos reales del capitalismo y su lógica destructora de la potencialidad humana. Al mismo tiempo, este intento busca comprender la lógica antipolítica de la *bürgerliche Gesellschaft* al abordar su verdadera ciencia explicativa, la economía política, con lo cual, el *lugar* en que se sitúa la crítica de Marx es más que interesante para comprender aquello que está implicado en el derrotero de la forma ético-política liberal hasta nuestros días.

5-Lógica capitalista y negación de la potencia humana

a) Naturalismo y «ser genérico»

Los dispositivos del capitalismo, que para el «hombre sensible» operan en lo *real-concreto* son racionalizados por su ciencia explicativa, la economía política. Sin embargo, esta ciencia parte de presupuestos que no explica y se limita a describir procesos, a constatar hechos. Esos postulados son la propiedad privada y el beneficio del capital, la separación del trabajo, capital y tierra, la competencia o el valor de cambio.¹⁰⁹

Junto a estos a estos presupuestos aceptados sin crítica, naturalizados por la racionalización de la economía política, existe un hecho económico incontrovertible: «El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce».¹¹⁰

La economía política no explica este hecho, lo considera una consecuencia inevitable de las leyes del mercado, y del funcionamiento de la lógica económica del capital. Tampoco interesa que no sólo el trabajador se ha convertido en un mero productor de mercancías, sino que el mismo trabajo es otra mercancía más que se intercambia en el

¹⁰⁷ Surge una cuestión importante a considerar. Si, en efecto, Marx en esta etapa de su pensamiento, reniega de los derechos. En realidad, contra lo que habitualmente se señala en las lecturas *Sobre la cuestión judía*, no podría hacerse una afirmación en ese sentido. De hecho, se aprecia que la denuncia concreta de Marx es hacia el filisteísmo de la sociedad burguesa y la falsedad de las estructuras políticas del liberalismo que convierte a los hombres en meros medios antes que fines con dignidad propia. Sobre este tema, véase David Leopold, *El joven Karl Marx...*, op. cit., pp. 169-178.

¹⁰⁸ Pero no es sólo una nueva perspectiva epistémico-teórica la que aparece en este periodo decisivo de la formación del joven Marx. Nos encontramos también con una clara posición práctico-política en la adopción progresiva del comunismo entre los años 1842-1844. Sobre este tema, véase Michael Löwy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, traducción: Silvia Nora Labado, Ediciones Herramienta y Editorial El Colectivo, Buenos Aires, 2010, pp. 80-91.

¹⁰⁹ Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, op. cit., p. 108.

¹¹⁰ *Idem*, p. 109.

mercado. En definitiva, la torpeza de la economía política le impide ver que la mercancía producida se convierte en un «*ser extraño* como un *poder independiente* de su productor», el trabajo objetivado se transforma en una «*pérdida del objeto* y servidumbre a él, la apropiación como *extrañamiento*, como enajenación». ¹¹¹

Es evidente, nos dice Marx, las consecuencias de este hecho. Cuanto más esfuerzo coloca el trabajador en los objetos que crea, tanto más pobre es él mismo, cuanto más poderosos son los productos de ese «mundo extraño» y objetivo que ha creado, tanto más pobre es el trabajador y su «mundo interior». El mundo exterior, que está fuera del trabajador, «frente a sí», lo deja a merced de un poder extraño, ya no es «dueño de sí mismo». Las ideas de enajenación y alienación proceden de la filosofía hegeliana, pero, en estas consideraciones, el joven Marx recurre a las utilizaciones que hace Feuerbach para interpretar el fenómeno religioso. Así, esta situación del trabajador en el proceso de producción capitalista es equiparable la relación del hombre con la religión que él mismo coloca por encima de su existencia: «Lo mismo sucede en la religión. Cuanto más pone el hombre en Dios, tanto menos guarda en sí mismo». ¹¹²

La pérdida de la potencia humana depende de qué idea del hombre subyace a la denuncia del sistema capitalista. En los *Manuscritos*, Marx concibe al hombre como un «ser genérico» («Gattungswesen»), es decir, es un hombre que produce *universalmente*, que puede trascender su realidad individual para proyectarse más allá de ella. ¹¹³ En esto

¹¹¹ *Idem*, pp. 109-110. Resulta problemática la traducción al castellano de aquellos términos utilizados por Marx en el alemán original para designar extrañamiento, alienación y enajenación. Según Francisco Rubio Llorente, si bien ha resultado conveniente traducir el término alemán *Entfremdung* (*entfremden*: enajenar, alienarse, distanciarse) por extrañamiento y *Entäusserung* y *Veräusserung* (*veräußern*: transferir, vender) para enajenación, lo cierto es que, en última instancia, este traductor español ha empleado extrañamiento y enajenación indistintamente para cualquiera de los tres términos en alemán que aparecen en los *Manuscritos*. Se pierde, con ello, diferencias de matices que aparecen en el texto, pero no resultarían tan significativas como para comprometer la claridad y los propósitos de la publicación. (Rubio Llorente, Francisco, «Introducción», en *Manuscritos: economía y filosofía*, *op. cit.*, pp. 46-47) De nuestra parte, digamos que esas diferencias de sentido tienen su importancia. Alienación significa ‘estar en otro que no es uno mismo’ (del latín *alien*: extraño), que da un sentido de proximidad con extrañamiento. En cambio, enajenación, si bien puede tener un significado próximo a alienación (en el sentido de ‘no estar en uno mismo’), también quiere decir ‘dar entrega de algo o vender’. En este último caso, habría un *matiz económico próximo al significado del hombre histórico* a cuya comprensión Marx le dedica sus estudios de economía política. Por ello, consideramos que estas diferencias de matices son relevantes para comprender este importantísimo escrito que, justamente, lleva por título *Manuscritos: economía y filosofía*.

¹¹² *Idem*, p. 110.

¹¹³ El concepto de «ser genérico» que utiliza Marx en estos textos en realidad había sido formulado por Feuerbach. Pero son estas ideas de los hegelianos de izquierda, junto al contexto de la época lo que progresivamente va acercando a Marx a posiciones cada vez más radicales. A la posibilidad de recuperar el potencial político del «ser genérico» por oposición al hombre egoísta no político (o decididamente antipolítico por la lógica social en la que está inserto), en fin, contraponiéndolo a los dictados de la «sociedad burguesa» es cómo encuentra a aquél sujeto que se opondrá al dominio de la burguesía: el proletariado. No habían pasado tres generaciones del magno acontecimiento revolucionario de 1789. Si algo así fue posible, ahora, al comenzar el siglo XIX, también resulta concebible que el *zoon politikon* desafíe el estado de cosas existente y conquista la verdadera libertad: «En tanto el individuo no sea un ser genérico-social o *zoon politikon* y no participe del Estado como de la propia *res publica*, podría parecer que el hombre privado y burgués fuese el verdadero hombre. Para que sea posible superar a la mera persona privada, junto con el mero ciudadano, se necesita revolucionar desde la raíz la íntegra estructura de la vida privada y pública [...] Para realizar esa liberación última del hombre con respecto al Estado simplemente político, propio de la sociedad burguesa, y para llegar al hombre comunista, identificado con su comunidad, Marx se dirigió al proletariado, porque éste constituye una sociedad que tiene tareas totalitarias, debido a su antítesis *total* a lo vigente. Sólo el proletariado entendido como la plena pérdida del hombre puede ser capaz de la total reconquista de su unidad y de su totalidad. Justamente, debido a la

consiste, precisamente, la diferencia con el animal que no puede alejarse de los estrechos límites de su individualidad. El hombre, como un ser que produce, es un «ser genérico» en la medida que realiza su esencia, su subjetividad, en un «mundo objetivo», el de la naturaleza inorgánica. Por eso, el «ser genérico» es un ser consciente, un ser que «produce universalmente»; trasciende la inmediatez de la necesidad física, conquista la libertad al emanciparse de la necesidad.¹¹⁴

La universalidad del hombre (del «ser genérico»-ser productor) se expresa en su relación con la naturaleza, cabe decir, siendo él mismo parte de la naturaleza puede situarse fuera de ella haciéndola objeto de su producción consciente y libre. El hombre, como el animal, vive de la naturaleza inorgánica, pero sólo el primero puede hacerla universal, y cuando más universal la hace «tanto más universal es el ámbito de la naturaleza inorgánica de la que vive.» Según Marx, esa universalidad aparece en el hombre cuando hace de la naturaleza su cuerpo inorgánico, ya sea porque es un simple «medio de subsistencia inmediato», como también por ser «la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital.» Tanto en la teoría como en la práctica, el «ser genérico» («Gattungswesen») que es el hombre hace *suyo* el género (el *suyo* como el de los demás), o sea, se relaciona con el todo como un *ser universal*, un *ser libre*.¹¹⁵

«El hombre es un ser genérico no sólo porque en la teoría y en la práctica toma como objeto *suyo* el género, tanto el *suyo* propio como el de las demás cosas, sino también, y esto no es más que otra expresión para lo mismo, porque se relaciona consigo mismo como el género actual, viviente, porque se relaciona consigo mismo como un *ser universal* y por eso libre. [...] La naturaleza es el *cuerpo inorgánico* del hombre; la naturaleza, en cuanto ella misma, no es cuerpo humano. Que el hombre *vive* de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir. Que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza.»¹¹⁶

exclusión del proletariado del seno de la sociedad burguesa, Marx llegó a sus ideas acerca de un hombre nuevo y universal, es decir, simplemente humano». (Löwith, *De Hegel a Nietzsche*, op. cit., p. 406)

¹¹⁴ Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, op. cit., p. 116.

¹¹⁵ *Idem*, pp. 114-115. Es cierto que el animal produce, pero sólo «produce unilateralmente», el animal produce en función de su necesidad inmediata sea «para sí» o «para su prole». El animal produce porque está sujeto a la «necesidad física inmediata», de hecho produce «en la medida de la especie a la que pertenece», en tanto que el hombre «sabe producir según la medida de cualquier especie y sabe siempre imponer al objeto la medida que le es inherente; por ello el hombre crea también según las leyes de la belleza». Incluso, afirma Marx, el animal se produce a sí mismo, mientras que el hombre «reproduce la naturaleza entera». (*Idem*, p. 116) El problema de las necesidades en Marx constituye un típico central en su pensamiento. Según Agnes Heller, su tratamiento más importante está en los primeros textos como los *Manuscritos* y *La Ideología Alemana*, mientras que posteriormente se desplaza a favor de otros problemas teóricos. Por lo demás, tanto las necesidades, como los objetos que las expresan, la interacción humana con la naturaleza y con los otros hombres (en la lógica medios-fines) significan siempre en el joven Marx el grado de humanización en una sociedad. De allí, la importancia que tiene para la crítica del proyecto ético-político del liberalismo burgués. Acerca de este tema, véase Agnes Heller, *Teoría de las necesidades en Marx*, prólogo: P. A. Rovatti-traducción: J. F. Yvars, Ediciones Península, Barcelona, 1998, pp. 43-58.

¹¹⁶ Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, op. cit., pp. 114-115. «Der Mensch ist ein Gattungswesen, nicht nur indem er praktisch und theorethisch die Gattung, sowohl seine eigne als die der übrigen Dinge zu seinem Gegenstand macht, sondern –und dieß ist nur ein anderer Ausdruck für dieselbe Sache– sondern auch indem er sich zu sich selbst als der gegenwärtigen, lebendigen Gattung verhält, indem er sich zu sich als einem *universellen*, darum feien Wesen verhält. [...] Die Natur ist der *unorganische Leib* d[es] Menschen, nämlich die Natur, so weit sie nicht selbst menschlicher Körper ist. Der Mensch *lebt* von der Natur, heißt: die Natur ist sein *Leib*, mit dem er in beständigem Prozeß bleiben muß, um nicht zu sterben. Daß das physische und geistige Leben d[es] Menschen mit der Natur zusammenhängt, hat keinen andern Sinn, als daß die Natur mit sich selbst zusammenhängt, den der Mensch ist ein Theil der Natur.» (Marx, Karl, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, im Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Gesamtausgabe*..., op. cit., pp. 239-240)

En los dos casos el hombre puede realizar su esencia humana. Pero si se observa con detenimiento lo anterior, sólo cuando está librado de la necesidad inmediata puede realizar su humanidad por medio de la auténtica «vida productiva», creativa, libre. Es decir, el hombre sólo realizando su «vida productiva» o sea, la «vida genérica», la «vida que crea vida», la «actividad libre, conciente», puede ser auténticamente humano. Caso contrario, reducido a la necesidad inmediata, su trabajo solamente es un «*medio de vida*», una negación de la especie a la que pertenece, se convierte en «medio de la vida individual». El capitalismo y el «trabajo enajenado» («*entäusserte Arbeit*») escinden o separan, además, la «vida genérica» de la «vida individual», las hace extrañas entre sí, «convierte a la primera, en abstracto, en fin de la última, igualmente en su forma extrañada y abstracta».¹¹⁷

No existe, por lo tanto, ninguna existencia humana fuera de la naturaleza, «sin el mundo exterior sensible» o la materia objeto del trabajo. La existencia humana está determinada por la naturaleza. No puede estar fuera de ella. Si la esencia humana está en el «ser genérico», entonces necesita expresarse, y como el hombre no puede estar fuera de la naturaleza resulta por demás evidente que es en ella y sólo en ella donde se realiza aquella esencia humana.¹¹⁸

En primer lugar, porque la naturaleza le ofrece al hombre «*medios de subsistencia*», los «*víveres*» con los que puede, en efecto, subsistir, son «los medios de subsistencia física trabajador», y, en segundo lugar, le da «*medios de vida*», los objetos a través de los cuales puede expresarse, sobre los cuales poder realizar su esencia, la materia con la cual se puede realizar su necesidad interior de materializar su espiritualidad por medio del trabajo (en este sentido, nos dice Marx, «el trabajo no puede vivir sin objetos sobre los que ejercerse»). Si se medita con detenimiento lo anterior, la naturaleza en uno y otro caso provee víveres, no sólo los que permiten la subsistencia física, o sea, la naturaleza proporciona dos formas distintas de realizar la existencia vital del hombre.¹¹⁹

La definición de la esencia humana como «ser genérico»-ser productor significa tanto una interpretación acerca de la condición natural del hombre, decididamente naturalista, como, también, una lectura acerca de su potencia ética. Siendo las cosas de este modo para Marx, resulta más que evidente que la economía capitalista, es decir, la nueva estructura socioeconómica de la modernidad, lo que produce es una realidad que niega las posibilidades humanas.

La «sociedad burguesa» tiene su ciencia explicativa, la economía política, un saber meramente positiva que acepta el *factum* de los poderes reales que habiendo disuelto la forma ético-política del feudalismo, ahora establece su propio señorío enajenando la esencia humana del «ser genérico» («*Gattungswesen*») y estableciendo un sistema de explotación en la forma más oprobiosa que ha conocido la historia.

b) El capitalismo como sistema de «trabajo enajenado»

La potencialidad humana, todo lo que el hombre puede realizar desde su esencia de «ser genérico» resulta negada por el capitalismo.¹²⁰ El sistema capitalista priva al trabajador de

¹¹⁷ Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, op. cit., p. 115.

¹¹⁸ *Idem*, p. 111.

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ Hasta aquí lo que podemos apreciar es, justamente, el encuentro entre filosofía y economía política. Los escritos del joven Marx lentamente van haciendo de la ciencia económica la clave para comprender los derroteros de la Civilización liberal que estaba emergiendo. El primer esbozo de la *Materialphilosophie* marxista la encontramos en *Miseria de la Filosofía. Respuesta a la 'Filosofía de la miseria' de M. Proudhon* (*Misère de la philosophie. Response à 'la Philosophie de la misère' de M. Proudhon*, 1847) Se trata de la primera exposición sistemática de la crítica de la economía política y un

sus víveres en el doble sentido que hemos definido. Lo sustrae, en primer término, de lo necesario para mantener la existencia física del hombre, y, en segundo, le quita aquellos objetos que necesita para desarrollar su actividad vital, el trabajo. El capitalismo despoja al trabajador de los «*medios de subsistencia*» y de los «*medios de vida*». Lo reduce a ser un mero siervo del sistema, lo subordina a los objetos que crea por medio de su trabajo, tanto al imponerle trabajo, objetos para realizar su actividad vital, como al comprimirlo a una existencia física, el trabajo es un mero medio de subsistencia física: «El colmo de esta servidumbre es que ya sólo en cuanto *trabajador* puede mantenerse como *sujeto físico* y que sólo como *sujeto físico* es ya trabajador». De esto se trata, precisamente, *la enajenación del trabajador en su objeto*.¹²¹

Este es sólo un aspecto de la enajenación, cabe decir, la que opera en la relación del trabajador con su objeto, con el producto de su trabajo. Hay otro tan importante como el anterior: el extrañamiento que se produce en el «*acto de la producción*» en la «*actividad productiva* misma.» Porque, nos dice Marx, el producto elaborado por el trabajador, el objeto producido con su actividad, no es más que el resultado final de un proceso que involucra a todo el sistema de producción. Hay, por lo mismo, una enajenación en relación con el producto del trabajo y una enajenación con respecto al trabajo en sí mismo, es la «enajenación activa» la que se da en la actividad productiva. Esta última es *la enajenación del trabajador con el trabajo mismo*, lo que con propiedad constituye *el trabajo enajenado* («*entäusserte Arbeit*»).¹²²

La enajenación cancela las posibilidades de la humanidad del hombre, de su esencia humana.¹²³ Porque, según Marx, si bien las funciones propiamente animales del hombre como el comer, beber o engendrar, no dejan de ser humanas, lo cierto es que el capitalismo limita el horizonte de la existencia del hombre exclusivamente a esas funciones. Y como lo propiamente humano, el «ser genérico», la actividad libre y consciente de su universalidad, es negada por el capitalismo por medio de aquella doble enajenación, está por demás claro que esas funciones animales ocupan todas las preocupaciones del trabajador; por ello, el capitalismo animaliza al hombre, siendo, justamente, ese el significado de la siguiente afirmación de Marx: lo «animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal».¹²⁴

Lo que quiere decir es que en aquello que el trabajador tendría que sentirse libre, su actividad vital del trabajo, aparece, en cambio, sometido a un «*trabajo forzado*» que no es suyo. Este trabajo impuesto hace que lo humano se convierta en lo animal. Mientras tanto, despojado de su humanidad en aquello en que el hombre puede sentirse libre es en sus funciones animales, las que buscan procurar el mantenimiento y cuidado de su existencia física, de su preservación como «*sujeto físico*». Por ello, lo animal se convierte en lo humano. En uno y en otro caso, cancelada la posibilidad de obtener los «*medios de vida*», el «*trabajo enajenado*» provee únicamente «*medios de subsistencia*».

Sin embargo, este empobrecimiento de la humanidad del hombre sigue una lógica aún

primer esbozo sobre el método del gran pensador de Tréveris. A partir de una crítica de «la metafísica de la economía política», realiza un cuestionamiento radical a las doctrinas económicas que legitiman la dominación burguesa y que Proudhon acepta sin reservas. (Cf. Marx, Karl, *Miseria de la Filosofía*, edición y traducción: Martí Soler, Siglo XXI Editores, México, 1987, pp. 63-82)

¹²¹ Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, op. cit., p. 111.

¹²² *Idem*, p. 112.

¹²³ El concepto de alienación y objetivación, así también como los matices que implica la noción de enajenación están presente en las teorías pactistas francesas e inglesas, e incluso en la economía política clásica. Para un análisis de estas categorías en Jean Jacques Rousseau, John Locke y Adam Smith, y también en la conceptualización de Ludwig Feuerbach, véase Amy E., Wendling, *Karl Marx on Technology and Alienation*, Palgrave Macmillan, Hampshire, 2009, pp. 27-37)

¹²⁴ Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, op. cit., p. 113.

más negativa. Porque no es sólo la reducción del trabajador a mero «*sujeto físico*» lo que produce su animalización, sino que, en la dinámica inversamente proporcional del capitalismo, ese trabajador se vuelve más pobre cuanto más riqueza produce, mayores son sus sufrimientos y carencias cuanto más poderoso es el mundo de objetos que crea con su trabajo, tanta más belleza tienen esos objetos tanta mayor es la «estupidez» y el «cretinismo» de los trabajadores: «Ciertamente el trabajo produce maravillas para los ricos, pero produce privaciones para el trabajador. Produce belleza, pero deformidades para el trabajador [...]. Produce espíritu, pero origina estupidez y cretinismo para el trabajador».¹²⁵

Cuando esta actividad vital no puede realizarse, cuando el trabajo humano no puede expresar su esencia o bien cuando su producto no le pertenece, en ese caso, según Marx, se produce la *alienación* (el «*trabajo enajenado*», «*entäusserte Arbeit*», o, también, el «*trabajo forzado*»). En esta situación, el trabajador se encuentra extrañado, fuera de su naturaleza espiritual; perdida su esencia y su razón de ser, el hombre que trabaja es reducido a una mera «existencia individual». La *alienación* es a favor de otro, el estar extrañado es, justamente, estar en otro ser que no es uno mismo. Ese otro a favor del que se da el «*trabajo enajenado*» es el capitalista, el burgués propietario de los medios de producción, por ello, la *alienación*, la explotación del hombre por el hombre, es un producto necesario de la existencia de la *propiedad privada*.¹²⁶

«Así, pues, mediante el *trabajo enajenado* crea el trabajador la relación de este trabajo con un hombre que está fuera del trabajo y le es extraño. La relación del trabajador con el trabajo engendra la relación de éste con el del capitalista o como quiera llamarse al patrono del trabajo. La *propiedad privada* es, pues, el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del *trabajo enajenado*, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo. Partiendo de la Economía Política hemos llegado, ciertamente, al concepto del *trabajo enajenado* (*de la vida enajenada*) como resultado del *movimiento de la propiedad privada*. Pero el análisis de este concepto muestra que aunque la propiedad privada aparece como fundamento, como causa del trabajo enajenado, es más bien una consecuencia del mismo, del mismo modo que los dioses nos son *originariamente* la causa, sino el efecto de la confusión del entendimiento humano.»¹²⁷

Sólo la abolición de este derecho burgués fundamental puede reconciliar al hombre consigo mismo, la ficción que significa los *droits de l'homme* encuentra pleno sentido cuando lo que ha buscado legitimar es, precisamente, la dominación del hombre por el hombre.¹²⁸ En el capitalismo el hombre es reducido a una «existencia natural», a ser una

¹²⁵ *Idem*, p. 112.

¹²⁶ *Idem*, p. 117.

¹²⁷ Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, op. cit., p. 120. «Also durch die *entfremdete, entäusserte Arbeit* erzeugt der Arbeiter das Verhältniß eines der Arbeit fremden und ausser ihr stehenden Menschen zu dieser Arbeit. Das Verhältniß des Arbeiters zur Arbeit erzeugt das Verhältniß d[es] Capitalisten zu derselben oder wie man sonst den Arbeitsherrn nennen will. Das *Privateigenthum* ist also das Produkt, das Resultat, die nothwendige Consequenz d[er] *entäusserte Arbeit*, des äusserlichen Verhältnisses des Arbeiters zu der Natur zu sich selbst. [...] Wir haben allerdings den Begriff der *entäusserte Arbeit*, (des *entäusserte Lebens*) aus der Nationalökonomie als Resultat aus der *Bewegung des Privateigenthum* gewonnen. Aber es zeigt sich bei Analyse dieses Begriffes, daß, wenn das *Privateigenthum* als Grund, als Ursache der entäusserten Arbeit erscheint, es vielmehr eine Consequenz der selben ist, wie auch die Götter *ursprünglich* nicht die Ursache, sondern Wirkung der menschlichen Verstandesverirrung sind.» (Marx, Karl, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, im Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Gesamtausgabe...*, op. cit., p. 244)

¹²⁸ El joven Marx destaca el cambio civilizatorio que significa el triunfo de las revoluciones burguesas que está lejos de alumbrar la conquista definitiva de la dignidad humana. En su revisión crítica de las posiciones de sus antiguos compañeros del *Doktorenklub* encontramos una publicación fundamental: *La sagrada familia* (*Die heilige Familie*, 1844) Siguiendo con las críticas a Bruno Bauer que ya hemos considerado sobre el problema de la emancipación, esta vez Marx insiste en que la supresión de los privilegios del orden feudal no significa, por ello, una conquista de la libertad frente a la opresión. Al

pura existencia física. El sistema capitalista animaliza al hombre al reducir su potencialidad humana (su esencia, el «*ser genérico*», la de su actividad conciente abierta a la universalidad) a la simple reproducción de su cuerpo. La lógica ético-política del Estado burgués en realidad oculta la más brutal dominación, la *señoría de hecho* de los que tienen sobre los que no tienen, de los opresores sobre los oprimidos.¹²⁹

El dominio de la burguesía y el derecho de propiedad convertido en natural e inviolable cuenta, además, con la legitimación de una cultura que promueve el afán de lucro sin límites. Porque el capitalismo, verdadero acontecimiento revolucionario, ha transformado radicalmente la sociedad, en este proceso de autogeneración del trabajo humano ha conmovido todas las estructuras, incluso las de la cultura. Marx, en ese fabuloso fresco de filosofía de la Historia que es la primera parte del *Manifiesto*, considera que la burguesía como clase revolucionaria disolvió todo vínculo humano, sea afectivo, familiar, religioso, profesional o político, en el «*seco 'pago al contado'*» del más grosero «*cálculo egoísta*».¹³⁰

Por ello, *en el capitalismo toda relación humana se convierte en una relación dineraria*, y, como todos los objetos pueden comprarse con dinero, es obvio que el dinero es el «objeto por excelencia» de la economía capitalista. La universalidad es su carácter fundamental y representa la «omnipotencia de su esencia».¹³¹

contrario, lo que sucede, en realidad, es que la liberalización de aquellas ligaduras de la sociedad civil no hicieron otra cosa que dejar sin restricciones los intereses de la burguesía. La proliferación del egoísmo burgués no tiene límites. Los individuos en la sociedad civil están sujetos a una situación de enfrentamiento constante, una guerra de todos contra todos. Todo hombre se enfrenta a todo hombre, el individuo contra el individuo. Es por ello que bajo la apariencia de libertad, en realidad se encubre la proliferación de formas de dominio y subordinación. La sociedad esclavista que siempre ha existido y estaba sometida a las ligaduras de los privilegios, ahora se ha liberado por completo. (Cf. Marx, Karl, Engels, Friedrich, *La Sagrada Familia*, traducción: Carlos Liacho-prólogo: Franz Mehring, Ediciones Akal, Madrid, 1981, pp. 132-134)

¹²⁹ Podemos afirmar que el concepto de alienación será fundamental en la obra posterior de Marx. Seguirá presente bajo otra perspectiva cuando aborde una crítica sistemática a la economía política con el fin de comprender los dispositivos concretos de la opresión capitalista. La categoría de alienación, junto a las de extrañamiento y objetivación continúan siendo tratado incluso en los *Grundrisse*, aunque no en *El Capital*. (Wendling, Karl Marx on Technology and Alienation, op. cit., p. 14) De allí que el fundamento del pensamiento de Marx tiene su influencia más importante en la filosofía hegeliana: «However, in a broader sense, Marx never leaves behind the structure that characterizes the inevitable return of Hegelian alienation/estrangement. Despite the historical disappointments suffered by the communist movements in Germany, France, and England in the mid-nineteenth century, Marx maintains his forecast of a political revolution through which alienation -as he has redefined it historically- will become nonmonstrous objectification.» (Wendling, Amy, E., *Karl Marx on Technology and Alienation*, Palgrave Macmillan, Hampshire, 2009, pp. 20-21) «Sin embargo, en un sentido más amplio, Marx nunca deja atrás la estructura que caracteriza el inevitable retorno de la alienación/extrañamiento hegeliano. A pesar de las decepciones históricas sufridas por los movimientos comunistas en Alemania, Francia e Inglaterra en el siglo XIX, Marx mantiene su pronóstico de una revolución política a través de la cual la alienación – como él lo ha definido históricamente- se convertirá en una objetivación no-monstruosa.» (La traducción es nuestra)

¹³⁰ Marx y Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, op. cit., p. 44.

¹³¹ Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, op. cit., p. 181. Para su análisis crítico del dinero, Marx no encuentra mejor recurso que sus poetas favoritos: Goethe y Shakespeare. En el *Timón de Atenas* de Shakespeare en donde aparecerían con más claridad los males que supone el dinero. El dinero es el «*Dios visible*» que puede transformar «*todas las propiedades humanas y naturales en su contrario*»: «*Un poco de él, puede volver lo blanco, negro; lo feo, hermoso; lo falso, verdadero; lo bajo, noble; lo viejo, joven; lo cobarde, valiente*». Basta un poco de dinero para trastocar cualquier vínculo humano por más sagrado que sea. Marx, lanza contra el dinero una furiosa invectiva, denuncia su carácter corruptor de todos los asuntos humanos, que trastoca e invierte todo lo que existe de sublime y noble en el hombre. Las palabras del *Fausto* de Goethe son las siguientes: «*¡Qué diablo! ¡Claro que manos y pies, y cabeza y trasero son tuyos! Pero todo esto que yo tranquilamente gozo, ¿es por eso menos mío? Si puedo pagar seis potros, ¿No son sus fuerzas mías? Los conduzco y soy todo un señor. Como si tuviese veinticuatro patas.*» Pero

Es una fuerza omnipotente que puede realizar aquello que no puede un hombre: si no tiene algo, sí lo puede tener por medio del dinero, convierte cualquier «*existencia pensada*», cualquier cosa deseada, en «*existencia sensible, real*». Tan poderoso es el dinero que puede, incluso, hacer posible la necesidad, es decir, *puede crear una determinada necesidad*. Así, por ejemplo, si alguien no tiene dinero para viajar, no tiene la necesidad de viajar; en cambio, si tiene dinero, aunque no tenga la necesidad de viajar, por el sólo hecho de tenerlo, puede hacer surgir esa necesidad. Del mismo modo, si alguien tiene vocación para estudiar pero no tiene dinero, no tiene «ninguna *vocación efectiva, verdadera*»; y, al contrario, si alguien no tiene vocación para estudiar pero tiene la voluntad y el dinero para hacerlo, en ese caso puede hacer surgir una «*efectiva vocación*».¹³²

A esto se refiere nuestro autor con que el dinero es una fuerza creadora, omnipotente. Porque claro que existe demanda en el que no tiene dinero, la «*demanda sin efecto*» le llama Marx, pero es una demanda del deseo, pensada, es «irreal sin objeto», al contrario la «*demanda efectiva*» del que tiene dinero, que transforma la demanda en «ser» el «pensar», no es «*pura representación que existe en mí*», sino, su realización real, cabe decir, es una «*representación tal como es para mí en tanto objeto real fuera de mí*». Ese es, justamente, el poder del dinero, es un medio, pero también es un poder que puede «hacer de la representación realidad y de la realidad una pura representación». Sin embargo, su omnipotencia es tal que, como fuerza irresistible, el dinero invierte todos los vínculos sociales y humanos, «*es el dinero la inversión universal de las individualidades, que transforma en su contrario, y a cuyas propiedades agrega propiedades contradictorias*».¹³³

El dinero, la cultura que sido creada por la misión histórica de la burguesía, el sistema de explotación y enajenación humana define al capitalismo. Todo el edificio ético-político construido por el «liberalismo doctrinario» no tiene otro fin que el de afianzar la lógica dineraria de la burguesía. Pero el edificio material tiene como fundamento la propiedad privada, en fin, todo lo que la economía política acepta sin más como datos positivos objeto de su ciencia imparcial, son para el joven Marx un verdadero escándalo moral y su conciencia tiene por deber denunciar este mal en el mundo.

6-Conclusiones

Cualquier tratamiento de la obra de Marx deja innumerables interrogantes. De acuerdo a los tópicos que hemos tratado en función de los límites del presente trabajo, podemos considerar que no existe una oposición categórica entre un Marx joven y otro de la madurez, entre un Marx filósofo y otro economista. Resulta compleja esta relación entre filosofía y economía en Marx, su tratamiento requiere una aproximación que tenga en

es en *Timón de Atenas* de Shakespeare donde encuentra las palabras adecuadas para su denuncia de los males del dinero: «¡Oro!, ¡oro maravilloso, brillante, precioso! ¡No, oh dioses, no soy hombre que haga plegarias inconsecuentes! (Simples raíces, oh cielos purísimos!) Un poco de él, puede volver lo blanco, negro; lo feo, hermoso; lo falso, verdadero; lo bajo, noble; lo viejo, joven; lo cobarde, valiente (¡oh dioses! ¿Por qué?) Esto va a arrancar de vuestro lado a vuestros sacerdotes y a vuestros sirvientes; va a retirar la almohada de debajo de la cabeza del hombre más robusto; este amarillo esclavo va a atar y desatar lazos sagrados, bendecir a los malditos, hacer adorable la lepra blanca, dar plaza a los ladrones y hacerlos sentarse entre los senadores, con títulos, genuflexiones y alabanzas; él es el que hace se vuelva a casar la viuda marchita y el que perfuma y embalsama como un día de abril a aquella que revolvería el estómago al hospital y a las mismas úlceras. Vamos, fango condenado, puta común de todo el género humano que siembras la disensión entre la multitud de las naciones, voy a hacerte ultrajar según tu naturaleza.» (*Idem*, pp. 181-182)

¹³² *Idem*, p. 184.

¹³³ *Idem*, pp. 183-185.

cuenta la impertinencia de cualquier simplificación de su pensamiento como la reiterada calificación de economicista. En su notable estudio introductorio a los *Manuscritos* de 1844, Francisco Rubio Llorente señala que el vínculo entre lo filosófico y lo económico es evidente, «la musculatura económica recubre un corazón filosófico del que recibe sangre y vida»¹³⁴, lo que significa que no es posible seguir insistiendo con una desestimación de la filosofía en su obra a favor de la ciencia económica.

Los estudios que citan las palabras de Marx contra la filosofía, que comúnmente se muestran como indicio de su desprecio y prueba de su supuesta estimación antifilosófica por la tarea “científica”, no han avanzado en una comprensión profunda de su obra. Lo que Marx denuncia son a aquellas falsas filosofías que oscurecen el acceso a lo Real, porque recurren a fórmulas abstractas que impiden llegar a la verdadera realidad, y no debe interpretarse su actitud como una descalificación de la filosofía en cuanto tal. Al contrario, aparece el hecho de que Marx nunca abjuró de sus primeros trabajos, y, sus declaraciones acerca de su propósito por elaborar un trabajo integrador que le dé Unidad a todas sus indagaciones.

En este sentido se pronuncia Rubio Llorente para quien Marx, según lo testimonian algunos datos biográficos, siempre tuvo como «propósito escribir una *Dialéctica materialista*», un trabajo que no sería el más urgente pero sí el más importante. Sin embargo, no es sólo a partir de ciertas referencias bibliográficas, siempre discutibles, como se debería evaluar la importancia de la filosofía en Marx, bastan sus «tesis sobre Feuerbach y sus declaraciones sobre el fin de la Filosofía» para comprender cuán importante es la perspectiva filosófica para comprender el «conjunto del pensamiento marxista en su totalidad».¹³⁵

Al mismo tiempo, no hay que subestimar los testimonios sobre su vida. Algunos de ellos en buena medida nos indican la forma que tenía Marx de abordar los problemas intelectuales, y que coincide con la lectura de algunos eminentes tratadistas como Lukács. Como lo testimonia Paul Lafargue, su yerno, no sólo su “mirada” era crítica (que des-vela, des-descubre interrogando lo que está más allá de la superficie), fundamentalmente, cada cuestión, cada objeto, lo apreciaba desde la «historia de su desarrollo», analizaba su «ambiente», sus cambios, sus «evoluciones y revoluciones», colocándolo, finalmente, “en relación” con otros objetos. Marx, afirma Lafargue en sus *Recuerdos*, «veía un mundo muy complejo en continuo movimiento».¹³⁶

No está demás insistir en ello: Marx, como pocos pensadores, hizo un enorme esfuerzo por captar la *complejidad de lo real*. Política, Religión, Ética o Economía, estas dimensiones, también otras, estaban presentes en las indagaciones de su mente inquieta. Cualquier problema es *el* problema, que, asumido existencialmente, cobra importancia central en la Totalidad que supone el «ser social». Sin embargo, no existen esferas más decisivas que Política y Religión, ambas, parafraseando a Schmitt, son después de todo, el

¹³⁴ Rubio Llorente, «Introducción», en *Manuscritos: economía y filosofía*, op. cit., p. 26.

¹³⁵ *Idem*, pp. 26-27.

¹³⁶ Lafargue, Paul, «Recuerdos de Marx», en Fromm y Marx, *Marx y su concepto del hombre...*, op. cit., p. 241. El testimonio de Lafargue es muy valioso para comprender el método de trabajo de Marx y que es coherente con la perspectiva que cultivara en sus primeros escritos juveniles: «Vico decía ‘El objeto es un cuerpo sólo para Dios, que conoce todo; para el hombre, que sólo conoce lo exterior, sólo es superficie’. Marx captaba los objetos a la manera del Dios de Vico. No sólo veía la superficie, sino la que estaba por debajo de ésta. Examinaba todas las partes integrantes en su acción y reacción mutuas; aislaba cada una de estas partes y rastreaba la historia de su desarrollo. Luego pasaba del objeto a su ambiente y observaba la reacción de uno sobre otro. Buscaba el origen del objeto, los cambios, evoluciones y revoluciones que había atravesado y procedía finalmente a sus efectos más remotos. No veía una cosa singularmente, en sí y para sí, aislada de su entorno: veía un mundo muy complejo en continuo movimiento» (*Ibid.*)

destino; y ambas concentraron un interés especial en los primeros escritos del joven Marx.

Ciertamente la obra del gran pensador de Tréveris ha tenido una gran influencia. Prácticamente no hay gran expresión del pensamiento donde no se reconozca de un modo y otro su presencia, incluso en aquellos que expresamente toman distancia de su obra. Por lo pronto y a partir de lo expuesto, podemos considerar las siguientes implicaciones sobre la forma ético-política liberal del Estado Capitalista desde la perspectiva de Marx:

- Si consideramos, según una clásica referencia, que la vigencia acrítica de supuestos impide la posibilidad del pensamiento. Precisamente, los postulados de la democracia liberal-burguesa implican eso y mucho más. Estos supuestos exigen ser puestos en contradicción, exigen una mirada desde lo *real-concreto* tal como lo hemos visto en la crítica de Marx. Lo que aparece, entonces, es una falsa universalidad, las grandes metas axiológicas de las Cartas de Derechos promueven los intereses egoístas del hombre aislado de la sociedad. Se trata de instrumentos para suscitar la búsqueda de beneficio material que encuentra su fundamento último en el derecho a la propiedad privada. El Estado democrático liberal-burgués es una forma política de la primacía de lo privado, que garantiza su funcionamiento por medio de su capacidad coactiva, en definitiva, el sistema capitalista depende de que pueda realizar su razón de ser, su rol de *Estado Policía*.

No existe, por lo tanto, el momento propiamente político. Incluso los «derechos de ciudadanía», los derechos como poder-potestad de los ciudadanos, que prometen la participación en la voluntad colectiva por medio del ejercicio de la soberanía popular etc., todas estas promesas de la democracia liberal son instrumentos para el goce de los derechos de apropiación en el ámbito de lo privado. Mientras que se erige un edificio idealista, ético-político, se consagra un materialismo grosero, el de los apetitos individuales, *el ciudadano es un siervo del «hombre egoísta»*. Frente al *citoyen* abstracto se erige el *hombre* real. La «sociedad política» no existe, de hecho, lo único que une a sus partes en un conjunto, el único vínculo que cohesiona es la «necesidad natural, la necesidad y el interés privado».¹³⁷

Es por ello que para comprender ese «hombre egoísta» se hace imprescindible comprender la sociedad que lo produce y cuáles son los mecanismos o dispositivos concretos que operan a su favor. Ahora bien, cuando Marx recurre a su concepto de hombre como «ser genérico» («Gattungswesen») es para contrastarlo con la mera positividad de la economía política que acepta el estado de cosas existente, es decir, la explotación del hombre por el hombre y así denunciar los fundamentos de esa sociedad hecha a la medida de los intereses de la burguesía.

La consecuencia más importante de este hecho es la limitación de la potencia productiva humana, su circunscripción a la «necesidad física inmediata», el hombre al no ser libre es reducido a las condiciones de un *trabajo enajenado* («*entäusserte Arbeit*»), es decir, un *trabajo forzado*. Negada su potencia humana, negada su condición humana, el hombre en el capitalismo se animaliza. La forma ético-política del Estado burgués, con sus Cartas de Derechos simplemente hace legítimo este hecho arbitrario.

- En *Sobre la cuestión judía* de 1843 se puede apreciar en el joven Marx con claridad,

¹³⁷ A fin de comprender el lugar de los constructos normativos del Estado Liberal burgués concurre el concepto de ideología. Aquel primer esbozo que realiza Marx en *La Ideología Alemana* (*Die deutsche Ideologie*, 1847) denuncia la falsa conciencia que se deriva cuando Dios o el Estado se anteponen como sujeto y no predicado que oculta los «intereses de clase». Se trata, en efecto, del «concepto negativo de ideología» que separa el pensamiento de lo real-concreto, priorizando y absolutizando lo primero en desmedro de lo segundo. (Ambriz Arévalo, Gerardo, «La ideología en Marx. Más allá de la falsa conciencia», en *Revista Pensamiento y Cultura*, Vol. 18, Nº 1, Instituto de Humanidades, Universidad de la Sabana, Cundinamarca-Colombia, 2015, pp. 109-115)

desde la presencia de la filosofía hegeliana del derecho, la contraposición entre lo concreto y lo abstracto, los conceptos de sociedad civil, Estado político, sistema de necesidades o el hombre como «ser genérico» («Gattungswesen»). Pero, en el contexto de la crítica del hegelianismo, no había aún madurado los alcances de su propia doctrina. Se limita a señalar la escisión producida por las ruinas del feudalismo, la fractura entre la «sociedad civil» y el *Staat*. La hegemonía (el poder real) le corresponde a la primera, mientras que el Estado no es más que un falso momento de unidad ético-política.

La *Declaración* de 1789, solemne y falaz documento emancipatorio, no es otra cosa que la soberanía del «hombre egoísta», resultando lógico que sean antepuestos como *droits de l'homme* (en realidad, *droits naturels*) frente a los *droits du citoyen*, la garantía o el «marco externo» revestido de moralidad, pero que no es otra cosa que el rostro político de la «arbitrariedad privada». El «liberalismo doctrinario» tal como lo hemos definido anteriormente, encuentra en la aguda crítica del joven Marx una proyección teórica que no podemos desconocer.

Ya en esos años, los «derechos humanos», la tan proclamada novedad ética de la modernidad, no trascienden la materialidad grosera del «hombre egoísta» que no es otra cosa que una expresión de la hegemonía de los poderosos factores que operan libremente en la «sociedad burguesa». Ante la proliferación de sus crudos intereses materiales, es evidente que, negando su potencia humana del «ser genérico», el horizonte no puede ser otro que la simple animalidad.

La reducción del hombre a sus simples funciones animales, la limitación de su potencia productiva a la conservación de su existencia física, son conclusiones lógicas de las lecturas críticas que hace el joven Marx de la sociedad de su época. Una vez comenzada la crítica del Estado de derecho burgués y de las promesas emancipatorias de los *Derechos del Hombre*, ahora en los *Manuscritos* de 1844 se le hace preciso indagar la estructura fundamental de la sociedad civil por medio de su ciencia explicativa, la economía política. Resulta apropiada la conexión que establece Marx entre la sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*), la economía política y los Derechos del Hombre, al entender que su fundamento es el individuo, la «mónada aislada», que en esa ciencia es reducido a clase social, capitalista u obrero.

Contando con los instrumentos provistos por una crítica de la economía política clásica y de la filosofía hegeliana, la cuestión vuelve a estar presente en sus *Manuscritos* de 1844, esta vez para denunciar el escándalo moral del capitalismo. Así como en otros escritos de la época la crítica está dirigida a las metaestructuras jurídico-políticas del Estado burgués, a la farsa de sus promesas emancipatorias y la proliferación de los más groseros intereses, ahora se trata de desvelar los mecanismos de ese sistema opresivo y negador de las potencialidades humanas. El capitalismo es un sistema que destruye lo humano, de hecho, con el capitalismo lo «animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal». Posteriormente, el gran pensador de Tréveris se dedica a la monumental tarea de analizar los complejos dispositivos del capitalismo que, entre otras consecuencias, ha generado una lógica privatista y antipolítica oculta bajo el velo ideológico de las promesas emancipatorias de la forma ético-política liberal.

Capítulo II

La Politisierung moderna en Max Weber: democracia de masas, política profesional y liderazgo carismático

1-La “anomalía” alemana en la lógica de racionalización moderna

a) Kultur oder Zivilisation

Kultur oder Zivilisation, la oposición entre Cultura y Civilización, aparece recurrentemente en el pensamiento alemán durante el periodo que se extiende desde fines del siglo XIX y comienzos del XX. Se trata de una dicotomía que tiene diversas expresiones, pero es en lo político donde adquiere significación sustantiva.

A diferencia de los principales países europeos de la época, en Alemania la reacción controla al Estado. Anteriormente, el joven Marx señalaba esta particularidad de su país, la vigencia de poderosos factores de la tradición feudal: «Somos los contemporáneos filosóficos del presente sin ser sus contemporáneos históricos». La intelectualidad alemana, según Marx, no sólo está atenta a las grandes cuestiones filosóficas y políticas del momento, sino que hasta podía avizorar más allá deviniendo en vanguardia. Sin embargo, era un país insólitamente atrasado en lo político y económico, aún dominado por la reacción y el conservadurismo de las estructuras feudales del poder.¹³⁸

Había pasado el entusiasmo inicial por el programa emancipatorio liberal-burgués cuando buena parte de los más destacados referentes de la espiritualidad alemana habían receptado con entusiasmo el ideario de la Revolución Francesa. Grandes nombres como Goethe, Schiller, Fichte, Humboldt, Kant y Hegel no dejaron de expresar la importancia del gran acontecimiento, llegando a prever con lucidez el profundo significado que tendría para la Historia. Pero esta adhesión entusiasta tiene un giro sustancial con los pronunciamientos de la generación romántica: Novalis, Müller, Haller y Stolber rechazaban la novedad del suceso y buscaron recuperar lo ancestral, llegando incluso a recuperar el catolicismo frente al protestantismo.¹³⁹ No puede ser más evidente la oposición al liberalismo. La impugnación alcanza el fundamento del mismo ideario, no es la abstracta razón sino la historia la que ofrece la sabiduría esencial que remite a lo verdadero, lo originario.

«Estas experiencias históricas constituyen el antídoto mejor contra el abstracto racionalismo revolucionario, que convierte a los individuos en átomos y que, habiendo destruido los lazos orgánicos, pretende después sustituirlos con artificios y convencionalismos, en recuerdo de aquellas exigencias de la libertad humana, que él mismo había revelado. A través de la nación, el romanticismo alemán enseña a sentir con más vigor la importancia del Estado. Ya en la filosofía de Novalis, al lado de las afirmaciones más individualistas, encontramos planteada la exigencia de que la idea del Estado debe de penetrar muy adentro en la vida de los individuos, debido a que cuanto más espirituales y mayor vitalidad poseen los miembros, más personalidad y más vida tiene el Estado.»¹⁴⁰

El particularismo alemán apareció como sustituto de un Estado unificado e impide la difusión del ideario liberal-burgués. A pesar de que el romanticismo se identifica en primer momento con el «individualismo liberal», no obstante sólo es «un solo aspecto o momento de la mentalidad romántica», la «primera manifestación aislada y esporádica del espíritu alemán», ya que es el mismo desarrollo de ese «matiz individualista» el que, paradójicamente, permite descubrir todo «cuanto el espíritu alemán ha creado en el transcurso de la historia».¹⁴¹ Es, por lo tanto, un individualismo próximo al burgués pero que luego se orienta hacia la recuperación de las «personalidades aisladas», donde

¹³⁸ Marx, «Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción», en *Escritos de Juventud sobre el Derecho...*, op.cit., pp. 100-101.

¹³⁹ Cf. De Ruggiero, Guido, *Historia de Liberalismo Europeo*, traducción: Carlos G. Posada, Ediciones Pegaso, Madrid, 1944, pp. 170-181.

¹⁴⁰ *Idem*, pp. 177-178.

¹⁴¹ *Idem*, p. 176.

descubre «el genio de la estirpe, la nación germánica con sus rasgos diferenciales e inconfundibles, que hacen de ella una individualidad viva y orgánica».¹⁴²

Con el liberalismo comienza una nueva forma ético-política.¹⁴³ Sin dudas, con el periodo es inaugurado por la Revolución Francesa, el acontecimiento decisivo que sacudió a las «conciencias europeas» de la época. Y, al decir de Saint-Simon, este gran acontecimiento fue preparado por la monumental tarea crítica de los *philosophes* durante los dos siglos previos¹⁴⁴, aunque, en realidad, lo sucedido en las últimas décadas del tan significativo siglo XVIII, se comprende mejor por el impacto espiritual y ético-político de la expresión madura de esa tarea crítica, la Ilustración.¹⁴⁵

En los tiempos de la oposición entre *Kultur* y *Zivilisation*, algunas cosas habían cambiado. A fines del siglo XIX, Alemania es una potencia política con pretensiones de supremacía continental y cuenta con una economía avanzada tecnológicamente, aunque no se había dado ni una modernización institucional que expresara el pluralismo social y político de su compleja sociedad, ni su cultura se había abierto al legado democrático, humanista y pluralista de la Revolución Francesa. En tal sentido, el país se presenta como una anomalía frente a Occidente, su *statu* político es impermeable a sus grandes metas civilizatorias y su pretendido *progreso ético-político*. Sus intelectuales, con la excepción de liberales y marxistas siempre reductibles a los postulados de sus respectivos internacionalismos, son rebeldes a la *Zivilisation*, se muestran distantes a sus exigencias racionalistas y democráticas.

Como la reacción controla el poder político, la *Kultur* del *Deutschum* se opone a la *Zivilisation* ilustrada y racionalista, modernizante e internacionalista, reivindicando el romanticismo y la vida, el apego a la tradición y la nación. Prima una fuerte cultura

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ Para una caracterización de la forma ético-político liberal y su fundamentación del «liberalismo doctrinario», así también como las tensiones sociales producidas por el capitalismo de libre mercado en el siglo XIX, véase Eduardo Luis Leonardelli, *Historia de las ideas políticas...*, op. cit., pp. 279-282; pp. 309-314.

¹⁴⁴ Sobre la tarea crítica de los *philosophes* del siglo XVII, en especial de los heterodoxos como Pierre Bayle, la consumación del cartesianismo con Baruch Spinoza y la nueva exégesis bíblica de Richard Simon, véase Paul Hazard, Paul, *La crisis de la conciencia europea, (1680-1715)*, traducción: Julián Marías, Alianza Editorial, Madrid, 1988, pp. 75-167.

¹⁴⁵ Justamente, es un filósofo alemán, Immanuel Kant en *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?* (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, 1784) el que reflexionando sobre su importancia señala lo siguiente, «La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad», de su incapacidad de guiarse por su propia inteligencia, de no tener el valor y la decisión de seguir los dictados de su razón. (Kant, Immanuel, «¿Qué es la ilustración», en Kant, I., *Filosofía de la historia*, prólogo y traducción: Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 25) Pensar por sí mismo sin la intervención de otro es el gran logro de la ilustración. Pero que requiere de una condición fundamental, la «libertad», pero es la «libertad de hacer uso público de su razón» por la cual cualquier hombre en calidad de «maestro» que razona con otros hombres ejerce públicamente su libertad, sin comprometer con ello el uso privado de la libertad que más bien le indica obedecer. (*Idem*, p. 28) Ahora bien, sin dudas Kant realiza un aporte sustancial a la forma ético-político liberal sobre los alcances del iusnaturalismo y su relación con el derecho. En *Metafísica de las costumbres* (*Metaphysik der Sitten*, 1797) define que el Estado, que llama también *civitas*, es la «unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas». (Kant, Immanuel, *Metafísica de las costumbres*, estudio preliminar: Adela Cortina Orts-traducción: Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Editorial Tecnos, Madrid, 1994, p. 142) Y estas leyes, que son universales, producen un «estado jurídico» y constituyen, en definitiva, el «derecho público» por el cual se rige un pueblo, es decir, un conjunto de hombres ya que una vez reunidos «necesitan un estado jurídico bajo una voluntad que los unifique, bajo una constitución (*constitutio*)». Tal estado jurídico es el «estado civil». (*Idem*, pp. 139-140).

autoritaria que, sin dudas, será el carácter indeleble del país desde los albores de la modernidad a la que no poca contribución prestara el luteranismo.¹⁴⁶

El filisteísmo guillermino es la consecuencia lógica de esta opción: aceptar la revolución industrial y los beneficios materiales de una moderna economía capitalista pero sin asumir la forma ético-política del liberalismo burgués.¹⁴⁷ Tales paradojas se explican por el desarrollo institucional luego de la unificación, es decir, no es posible comprenderlas sin abordar el contexto de la Alemania de Bismarck y la realidad que surgiría a partir de la salida del canciller del gobierno del Reich. Otto von Bismarck, canciller del Estado prusiano y luego del Reich alemán, quien ejerce su cargo entre 1862 y

¹⁴⁶ Algo que en buena medida tiene su sentido porque las estructuras de poder autocráticas habían tenido una temprana justificación en el luteranismo. Porque cuando el luteranismo se extendió en buena parte de los territorios germanos, provoca una explosión contendida de revueltas y tumultos fruto del descontento por los abusos de la Iglesia de Roma. Inmediatamente Lutero reconoce la amenaza. Frente a la disolución del orden, emprende una defensa del poder secular hasta extremos insospechados en la tradición filosófica-política previa: «Las premisas teológicas de Lutero no sólo le comprometieron a atacar las facultades jurisdiccionales de la Iglesia, sino también a llenar el vacío de poder que se había creado, entablando una correspondiente defensa de las autoridades seculares. Ante todo, sancionó una extensión sin paralelo de la gama de esta autoridad.» (Skinner, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, traducción: Juan José Utrilla, 2 vols., Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 21) Pero la influencia de Lutero se hará sentir más allá de las fronteras de Alemania. Los seguidores del luteranismo elaboraron doctrinas para legitimar las «nacientes monarquías absolutistas del norte de Europa», reforzaron con sus críticas a la Iglesia Católica y «asignaron el ejercicio de toda autoridad coactiva a los reyes y magistrados». (*Idem*, p. 80)

¹⁴⁷ El recorrido de las doctrinas político-jurídicas que fundamentan la forma ético-política liberal del Estado Liberal de Derecho llega hasta el aporte decisivo de Benjamin Constant. Habiendo recibido una importante influencia de Montesquieu y separándose de las tesis de Rousseau a las que critica fuertemente y estado adscripto a las posiciones girondinas, la obra de Constant adopta con entusiasmo el «liberalismo doctrinario» adaptándolo a las exigencias del Orden. Constant desconfía de la democracia, pero recepta el ideario liberal para el cual los derechos de libertad son el fundamento para la legitimidad del poder político. Claro, como hemos visto, se trata de la libertad del individuo que limita la actuación del poder del Estado. Es una *libertad abstracta*. Como las libertades se constituyen en un límite para la interferencia y la actuación del Estado, resulta lógico que los fines del poder político son mínimos y se limitan a la protección de las libertades y derechos constitucionales, a la administración de la justicia y a la preservación del orden y la seguridad pública. El Estado para el liberalismo clásico es un Estado Gendarme. Constant expresa como pocos la forma ético-política liberal en sus *Principios de política aplicables a todos los gobiernos* (*Principes de politique applicables à tous les gouvernements*, 1810) Constant es uno de los más importantes pensadores del liberalismo clásico al pretender establecer una serie de principios sobre la política para toda forma de gobierno sea monárquica o republicana, «principios independientes de toda constitución». (Constant, Benjamin, *Principios de política aplicables a todos los gobiernos*, edición y notas: Étienne Hofmann-traducción: Víctor Goldstein, Katz Editores, Madrid, 2010, p. 25) Considera que tales principios no pueden ser otros que los relativos a la «libertad política» y cuya existencia sólo es posible si el poder político reconoce y garantiza los «derechos de los individuos», cabe decir, la «libertad de pensamiento», la «libertad de prensa» y la «garantía judicial». (*Idem*, p. 125) Por supuesto, entre esos derechos ocupa un lugar central la propiedad privada y los límites que supone sobre ella para la acción del Estado, pero Constant es realista, no tiene ningún interés en «razonamientos abstractos» sobre su origen. Al contrario, la propiedad es una institución social. Al mismo tiempo, sólo los propietarios son los que pueden tener derechos políticos. La política y la cosa pública del Estado son asunto de propietarios. (*Idem*, pp. 192-193) Cabe decir, la libertad es aquella que se ejerce en los asuntos privados, mientras que los derechos políticos son una proyección de la misma en la esfera pública. Es por ello que Constant en la célebre conferencia *De la libertad de los antiguos comparada a la de los modernos* (*De la liberté des anciens comparée à celles des modernes*, 1819) deja muy en claro la distinción entre qué libertad era la de los antiguos y qué libertad responde al moderno ideario liberal-burgués que se concentra en los asuntos privados: «Resulta de lo que acabo de exponer que nosotros no podemos ya de gozar de la libertad de los antiguos, la que comprendía la participación activa y constante al poder colectivo. Nuestra libertad se debe componer del goce pacífico de la libertad privada.» (Constant, Benjamin, «De la libertad de los antiguos comparada a la de los modernos», traducción: David Pantoja, en *Anuario Jurídico*, UNAM, II, México, 1975, p. 424)

1890, fue el artífice de la unificación alemana y el gran conductor del proceso político que conduce a Alemania a la hegemonía europea.¹⁴⁸

Pero se trata de un crecimiento económico con fuertes tensiones sociales. Las pugnas distributivas, la necesidad de responder al descontento social lleva a que surgieran intentos por soluciones superadoras. Es lo que pretende la «escuela de la economía histórica» de Wilhelm Heinrich Roscher que, justamente, se posiciona contra «el abstracto doctrinarismo de la economía clásica» con el fin de «demostrar el carácter histórico de las formas y de las instituciones económicas y, por tanto, también de las leyes científicas que las han regulado».¹⁴⁹ Surgen propuestas para configurar una estructura del poder desde la intervención estatal para promover alguna compensación social-redistributiva, comienza a plantearse que la reorientación de las funciones del Estado debe estar ordenada al logro del bienestar, es decir, a la provisión de un conjunto de medios que permiten la mejora en las condiciones de vida y la seguridad económica.

Para comprender mejor estas nuevas ideas es preciso considerar que aparecen en un contexto general de fuerte influencia de diversas corrientes ideológicas como el liberalismo progresista, el neosocialismo o socialismo liberal, el sindicalismo y la doctrina social de la Iglesia Católica. Pero es en Alemania donde pronto tenemos un efecto concreto. Por ello, puede que resulte paradójico que la rectificación de la forma ético-política liberal se haya dado en justamente en ese país. En una nación donde si bien había avanzado en institutos de política social durante el gobierno de Bismarck, lo cierto es que estaba lejos de experimentar las profundas transformaciones en su cultura política como sucediera en otras sociedades capitalistas avanzadas, con la excepción, por supuesto, de las doctrinas sobre el *Rechtsstaat* que influirá notablemente en la doctrina fundacional de la República de Weimar.¹⁵⁰

¹⁴⁸ Al mismo tiempo que se consolidaba el naciente Estado-Nación, el país comenzaba un incipiente proceso de industrialización, muy ligado al comienzo a las exigencias de la industria bélica, para luego extenderse y abarcar los diversos sectores de la economía. Alemania, como una nueva potencia, podía reclamar posiciones imperialistas y un nuevo reparto del poder mundial, a partir de la dinámica de su crecimiento económico, en la producción de acero, carbón y sus exportaciones manufacturadas. Sus éxitos económicos finalmente superan a sus rivales en Europa antes de la Primera Guerra Mundial: «Europa, para repetir un chiste de la época, había perdido una amante y ganado un dueño. Bajo los asombrosamente diestros manejos de Bismarck, el sistema de las grandes potencias fue dominado por Alemania, después de 1870, durante dos décadas enteras; ahora, observaban los diplomáticos, todos los caminos conducían a Berlín. Ahora bien, como podía ver la mayoría de la gente, no eran sólo la astucia y la implacabilidad del canciller imperial lo que hacía de Alemania la potencia más importante del continente europeo. Eran también la industria y la tecnología alemanas, que florecieron todavía más de prisa cuando terminó la unificación nacional; era la ciencia y la educación y la administración local alemanas; y era el imponente ejército prusiano.» (Kennedy, Paul, *Auge y caída de las grandes potencias*, traducción: J. Ferrer Aleu, Plaza y Janés Editores, Barcelona, 1995, p. 305)

¹⁴⁹ De Ruggiero, *Historia de Liberalismo Europeo*, op. cit., pp. 234-235.

¹⁵⁰ El liberalismo fue derrotado políticamente en Alemania en 1848. Si bien nada pudo hacer ante la preeminencia del poder de los *Junkers*, es cierto que el liberalismo influirá decididamente en la conformación de la escuela del *Rechtsstaat*. Esta tradición incluye nombre como los de Tomasius, Kant y Hegel, y que luego en la segunda mitad del siglo XIX continuarán otros como Mohl, Gerber, Gneist, Laband, Jellinek y que «las relaciones entre los derechos de los individuos y el Estado» «Si consideramos los motivos inspiradores de la ciencia del Estado en su totalidad, no creemos que haya posibilidad de justificar la existencia de un derecho individual originario e intangible. En efecto, aquella ciencia concibe generalmente al Estado como una unidad orgánica que no consiente que frente a ella subsistan elementos disociados y no asimilados, y que tiende a hacer de los individuos y de sus grupos las células y los órganos del mismo. Además, aún cuando rechaza las exageraciones del ‘organicismo’, coloca la soberanía en el Estado de acuerdo a la tradición germánica y en oposición con las dos tesis opuestas del absolutismo y del liberalismo francés, que sitúan, respectivamente, la soberanía en el príncipe y en el pueblo. La idea del Estado representa, para los juristas alemanes, una síntesis superior de los dos elementos en conflicto y que además los reconcilia con una ‘razón’ más verdaderamente universal que

Las particularidades de Alemania se deben a su recorrido institucional que deriva de la reciente unificación y a la especificidad que allí iría asumiendo el liberalismo a lo largo del siglo XIX. Tal especificidad aparece en la lógica dicotómica *Kultur oder Zivilisation* y que no sólo es importante para comprender cómo fue posible la rectificación del liberalismo en el diseño de la República de Weimar, sino también, el pensamiento político de una de las inteligencias más logradas de este periodo y que participara en la elaboración del ensayo democrático luego del colapso de la Gran Guerra: Max Weber.

b) La propuesta institucional de Max Weber

A comienzos del siglo XX el Estado Liberal entra en crisis. Si bien las falencias del sistema capitalista eran evidentes ya al promediar el siglo XIX, y aún cuando los diferentes gobiernos habían comenzado a implementar medidas tendientes a rectificar los efectos negativos del sistema, lo cierto es que con la Primera Guerra Mundial y el *crash* financiero de 1929 se produce un colapso estructural del capitalismo liberal.

La crisis del Estado Liberal implicará la necesidad de una acción más decidida a través de su intervención en el orden social y económico. Surge un nuevo Régimen Político: el Estado Social de Derecho. Pero es una forma política que no se opone al Estado Liberal, sino que constituye un intento de adaptar las instituciones estatales ante las nuevas realidades. Precisamente, Manuel García Pelayo señala que «esta última no significa la ruptura con la primera, sino un intento de adaptación de las notas clásicas del Estado de Derecho a su nuevo contenido y a sus nuevas condiciones ambientales».¹⁵¹ La adaptación a la que se refiere García Pelayo tiene que ver con la atención de las consecuencias sociales negativas del capitalismo del *laissez faire* de fines del siglo XIX y principios del XX, que hicieron imprescindible la intervención correctiva del Estado a través de un conjunto de prestaciones positivas.

Diversas posiciones ideológicas influyeron en los programas de los partidos políticos mayoritarios, y junto a una serie de circunstancias históricas le dieron un consenso relativamente amplio a la necesidad de la intervención estatal. Además, el Estado Social de Derecho no deja de ser un Estado democrático. Junto a una democracia política, que se conforma a través de la participación de los ciudadanos en la formación de las decisiones del Estado, intenta realizar una democracia más amplia, social y económica, que involucre la participación de todos los ciudadanos en las oportunidades de la sociedad capitalista.¹⁵²

aquella que la tendencia a la abstracción de los doctrinarios franceses quería conferir el atributo de soberanía.» (De Ruggiero, *Historia de Liberalismo Europeo*, op. cit., pp. 224-225)

¹⁵¹ García Pelayo, Manuel, *Las Transformaciones del Estado Contemporáneo*, Alianza Editorial, Madrid, 1989, p. 54.

¹⁵² La rectificación del liberalismo que estamos tratando aparece en una nueva forma de concebir la libertad. Trata de la *libertad positiva* que significa no una indeterminación abstracta como es la característica principal de la *libertad negativa*, sino un contenido específico, quiere decir la realización efectiva de las propias potencialidades humanas. Es una libertad real de la persona humana, por eso es positiva, y no un mero conjunto de reservas y prohibiciones para el poder político como supone el sentido negativo de libertad. La *libertad positiva* es la búsqueda de la emancipación humana y de su plena autonomía: «El sentido positivo de la palabra libertad se deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio dueño. Quiero que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo, y no de fuerzas exteriores, sean éstas del tipo que sean. Quiero ser el instrumento de mí mismo y no de los actos de voluntad de otros hombres.» (Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, op. cit., p. 201) Finalizando el siglo XIX aparece una nueva versión de la forma ético-político liberal. O, para ser más precisos, una actualización epocal de su contenido sustancial con los aportes del pensamiento de John Stuart Mill. La libertad individual sigue siendo el fundamento, pero, por influencia de las corrientes utilitaristas del momento como John Mill y Jeremy Bentham, esta vez John Stuart Mill intenta combinar promoción de la libertad y romanticismo. Aparece, un liberalismo ético o deontológico que tendrá gran influencia posterior. Pero no se trata de un liberalismo democrático. Como lo señala Isaiah Berlin, la gran meta siempre presente en el pensamiento

El liberalismo decimonónico tiene que adaptarse a las exigencias de su tiempo histórico.¹⁵³ Paradójicamente, será en Alemania, el país que presenta la dualidad entre avances materiales del capitalismo y un retroceso político-institucional, donde la matriz liberal se modifica en una nueva forma política que queda plasmada en la Constitución de Weimar de 1919.

de Mill era «la extensión de la libertad individual, especialmente de la libertad de expresión. Rara vez modificó sus objetivos», mientras que, al mismo tiempo, «detestaba y temía la estandarización. Percibió que en nombre de la filantropía, la democracia y la igualdad se estaba creando una sociedad en la que los objetivos humanos se iban haciendo artificialmente más pequeños y estrechos, y en la cual se estaba convirtiendo a la mayoría de los hombres en un simple ‘rebaño industrial’ (para usar la frase de su admirado Tocqueville) en el que la ‘mediocridad colectiva’ iba ahogando poco a poco la originalidad y la capacidad individual.» (Berlin, Isaiah, «John Stuart Mill y los fines de la vida», en Mill, John Stuart, *Sobre la libertad*, prólogo: Pedro Schwartz-estudio preliminar: Isaiah Berlin-traducción: Pablo de Azcárate-álbum: Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 1997, p. 34; p. 41) En *Sobre la libertad* (*On Liberty*, 1859), John Stuart Mill insiste, justamente, en el objeto de su ensayo: la «libertad social o civil, es decir, la naturaleza y los límites del poder que puede ejercer legítimamente la sociedad sobre el individuo». (Mill, John Stuart, *Sobre la libertad*, op. cit., p. 81) Los derechos que fundamentan toda forma política son: «libertad de pensamiento» (que es inseparable de la «libertad de expresar y publicar», «libertad en nuestros gustos y en la determinación de nuestros propios fines» y «libertad de reunirse». Para Stuart Mill lo señala sin rodeos, la única libertad posible es la que reconoce esos derechos. Cualquier sociedad es libre si acepta los postulados del liberalismo: «No es libre ninguna sociedad, cualquiera sea su forma de gobierno, en la cual estas libertades no estén respetadas en su totalidad; y ninguna es libre por completo si no están en ella absoluta y plenamente garantizadas.» (*Idem*, pp. 98-99) Se trata de salvaguardar y promover las acciones de la «individualidad» y cuidar de su «desenvolvimiento» de la creatividad y pensamiento de aquellos individuos excepcionales frente al riesgo que supone la uniformidad de la «opinión de la masa de hombres ordinarios». (*Idem*, pp. 180-181)

¹⁵³ A partir de ese momento será legítima la política que promueva la intervención de las instituciones estatales, o sea la *iniciativa pública*, siempre y cuando el fin sea el bienestar de los ciudadanos. El *Social Welfare State*, el Estado Social de Bienestar, contará con el consenso y la adhesión de los principales sectores de la economía y la política en los países occidentales y el orden político deberá ser una empresa de servicios orientada a la promoción del bienestar. Esta concepción de la libertad parte del dato de que el hombre es un ser racional movido por intereses y deseos. Todo ser humano tiene metas propias, busca la realización personal y la perfección vital. Pero ocasionalmente ocurre que el hombre no siempre puede alcanzar su desarrollo personal debido a los diversos obstáculos que se le presentan en su vida en sociedad. Entonces, la *libertad positiva* significa «un poder concreto de realizar determinados fines en los que recae el objeto de la libertad, no sólo por la inhibición o remoción de las trabas que impiden su cumplimiento, sino mediante la prestación positiva de las condiciones y los medios indispensables para su realización. De aquí el que se la denomine a veces libertad real, frente a la libertad formal. El que la ley no prohíba la lectura de las obras de un autor -dice Richtie- supone ya una libertad negativa; pero si un hombre no sabe leer, o no tiene dinero para comprar dichas obras, o no tiene acceso a una biblioteca pública, o las obras no se encuentran en ella, o aún cuando se encuentren, este hombre carece de capacidad para comprenderlas, aquella libertad no tendrá ninguna consecuencia y la acción no podrá realizarse, porque faltan las condiciones a través de las que se constituye una verdadera libertad positiva. Para ello sería preciso, sobre ese mismo ejemplo, la existencia de bibliotecas públicas, una gran difusión de la instrucción y, en general, todas aquellas prestaciones que coloquen al individuo en la posibilidad de realizar ese contenido de la libertad.» (Sánchez Agesta, *Principios de Teoría Política*, op.cit., pp. 515-516) De ésta manera, tal como se afirma en el ejemplo citado, para que el hombre pueda desplegar sus potencialidades es necesario remover los obstáculos que lo impiden, y generar las condiciones para su realización efectiva. No basta con postular formalmente una libertad y reconocerla con un derecho, sino que se hace imprescindible para que esa libertad sea efectiva brindar las condiciones sociales, culturales y económicas para que esa libertad y ese derecho se materialicen. De ésta manera, en lo que tiene que ver con la estructura del poder, la acción pública a favor de la intervención, tal como pudo verse, traerá como consecuencia un gran crecimiento de las funciones y responsabilidades del poder ejecutivo al que le corresponden principalmente la gestión e iniciativa de los asuntos públicos y las decisiones estratégicas de la intervención del Estado en el orden económico y social. Unas decisiones estratégicas que superan la capacidad de gestión y promoción de la *iniciativa privada*. (García Pelayo, *Las Transformaciones del Estado Contemporáneo*, op. cit., pp. 26-28)

En la redacción del texto constitucional participa uno de los intelectuales alemanes más importantes de su generación: Max Weber. Porque, precisamente, a fines del siglo XIX, Weber, como pocos pensadores, es consciente de estas tensiones que atravesaban la realidad sociopolítica alemana. Reconoce el cambio cualitativo de su país a partir de la unificación, de su participación en los procesos de modernización industrial, pero no deja de sorprenderse de su atraso político-institucional. Si Alemania ya se había instalado en la marcha de la racionalización del mundo, contaba con una sólida economía capitalista y un eficiente Estado moderno, le resulta incomprensible el anacronismo del dominio de los sectores feudales y la ausencia de una cultura política liberal-burguesa.¹⁵⁴

¹⁵⁴ Max Weber (Karl Emil Maximilian) nació en Erfurt, Turingia, el 21 de abril de 1864. Su padre, un jurista, descendía de una familia de industriales y comerciantes textiles originarios de Westfalia con amplios y excelentes contactos, en su casa recibía a políticos y científicos importantes de la época, tales como Mommsen, Dilthey, Kapp y Treitschke. Su madre, Helene Fallenstein-Weber, era una mujer muy culta que combinaba su tiempo con las preocupaciones religiosas y sociales. Weber después de concluir sus estudios de bachiller ingresará en 1882 a la Facultad de Derecho de la Universidad de Heidelberg, luego lo hará en las universidades de Berlín y Gotinga. Finalmente, en 1889 obtiene su título de Doctor en la Universidad de Berlín, logrando un puesto docente en la Facultad de Derecho con su tesis de habilitación titulada *La historia agraria romana y su significado para el derecho del Estado y el privado* (*Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats-und Privatrecht*, 1891). En 1893 contrae matrimonio con Marianne Schnitger y decide trasladarse a la Universidad de Friburgo al año siguiente pero poco después, en 1896, se incorporará a la Universidad de Heidelberg para ocupar la cátedra de Knies. En ese contexto de interés por la economía política publica *Las causas sociales de la decadencia de la civilización antigua* (*Die Soziale Gründe des Untergangs des Antiken Kultur*, 1896). Pronuncia una importante conferencia en 1895: *El Estado nacional y la política económica* (*Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik*, 1895). Le dedica estudios sistemáticos a la comprensión del capitalismo occidental, que tiene uno de sus momentos más logrados en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1904-1905) y que continúa con *Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo* (*Die protestantische Sekten und der Geist des Kapitalismus*, 1906) y *La ética económica de las religiones universales* (*Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, 1915-1919). En 1906 escribe *La situación de la democracia burguesa en Rusia* (*Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Russland*, 1906), *La transición de Rusia hacia un constitucionalismo superficial* (*Russland Übergang zum Scheinkonstitutionalismus*, 1906). Lentamente Max Weber va obteniendo un creciente reconocimiento científico: en su salón de Heidelberg recibe algunas destacadas personalidades como Windelband, Jellinek, Troeltsch, Sombart, Simmel, Tönnies y Michels. En 1909 participa de la creación de la Sociedad Alemana de Sociología (*Deutsche Gesellschaft für Soziologie*). Al mismo tiempo, resulta publica una serie de escritos metodológicos en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* que Weber funda en 1903 junto a Werner Sombart: *La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social* (*Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, 1904), *Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura* (*Kritische Studien auf dem Gebiet der Kulturwissenschaftlichen Logik*, 1906), *Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva* (*Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie*, 1913) y *El sentido de la 'neutralidad valorativa' de las ciencias sociológicas y económicas* (*Der Sinn der 'Wertfreiheit' der Soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*, 1917). Continúa con sus indagaciones sobre sociología de la religión publicando *El hinduismo y el budismo* y *El judaísmo antiguo* (1916-1917), sin embargo, es durante las circunstancias críticas que atraviesa su país cuando elabora una serie de trabajos que, en buena medida, definen su pensamiento político: *Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada. Una crítica política de la burocracia y de los partidos* (*Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland. Zur politischen Kritik des Beamtentums und Parteiwesens*, 1917), *El Socialismo* (*Der Sozialismus*, 1918) y sus famosas conferencias de 1919 pronunciadas en la Universidad de Munich, *Ciencia como vocación* (*Wissenschaft als Beruf*, 1919) y *Política como vocación* (*Politik als Beruf*, 1919). Luego de finalizada la Gran Guerra, Weber forma parte de la delegación alemana en las negociaciones de paz en Versalles e integra la comisión que tiene a su cargo la redacción de la Constitución de Weimar. Finalmente, Max Weber muere el 14 de junio de 1920 en Munich. Su magna obra quedará inconclusa, pero será publicada póstumamente por su esposa Marianne: *Economía y sociedad* (*Wirtschaft und Gesellschaft*, 1922). (Cf. Pinto, Julio, *Max Weber actual. Liberalismo ético y democracia*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1996, pp. 23-87)

Considera que los desatinos de la política alemana que llevarían a la Primera Guerra Mundial era responsabilidad de la inepticia de clase dirigente. Fue un testigo privilegiado de la situación de convulsión social y política de posguerra. Observa con interés el avance del socialismo en Alemania y la nueva legislación social, pero, como conservador, se muestra preocupado por las manifestaciones extremas de la revolución roja protagonizada por La Liga Espartaquista (*Der Spartakusbund* de Karl Liebknecht y Rosa Luxemburg).

De este contexto se desprenden aquellos problemas políticos a los que Weber intenta responder: la parlamentarización y el liderazgo político, la democratización y la burocratización, la crítica al poder del feudalismo agrario como principal responsable de la decadencia alemana y la carencia de una burguesía con protagonismo político, la ideologización del partido político de la clase trabajadora que le impide conformar una política democrática de coaliciones frente al poder tradicional de la aristocracia, y la necesidad de contar en la esfera política de sujetos responsables que asuman conscientemente sus derechos.¹⁵⁵

En el contexto de la posguerra, retoma sus preocupaciones en dos célebres conferencias pronunciadas en 1919, *Ciencia como vocación* (*Wissenschaft als Beruf*) y *Política como vocación* (*Politik als Beruf*). Estos trabajos, ya clásicos, muestran las dos pasiones que animaron la existencia de Weber. En el primer caso, su interés por la ciencia se sitúa en una época en la que aparecieron en Europa una serie de disputas de orden epistemológico y metodológico que serían fundacionales para reconocimiento de la validez científica de las ciencias sociales. En realidad, estas conferencias significan un compromiso crítico ante la situación, al mismo tiempo que una reflexión lúcida sobre las causas de la decadencia alemana y su posible salida a partir de un adecuado diseño institucional.

«Dibujar el esquema más racional posible para relacionar democracia, capitalismo, y sistema político en una Alemania reconstruida como ‘estado de masas’ en el que seguramente la izquierda (socialdemocracia y sindicatos) ha de jugar un papel central. Como el propio Weber lo señala al introducir explícitamente una abierta dimensión valorativa en su análisis, se trata de la visión que propone un intelectual liberal-nacionalista que acepta ya para Alemania el sufragio universal y la centralidad del Parlamento como los medios más idóneos para una recomposición del estado, pero que simultáneamente no duda de que ‘los intereses vitales de la nación se colocan por encima de la democracia y el parlamentarismo’. Y esta tensión recorre todas las páginas, escritas al compás de una crisis revolucionaria en permanente ascenso, en Alemania y en Europa, que lo obligará a algunas ambigüedades y zonas oscuras sobre los roles respectivos que la institución cesarista y la parlamentaria han de tener finalmente en su modelo político.»¹⁵⁶

La condición sociológica de las sociedades modernas, que determina la *política posible* de los compromisos institucionales, es una realidad social constituida por grupos e instituciones, y no por simples individuos como suponía el individualismo contractualista liberal.¹⁵⁷ Su concepción del Estado es una forma de ordenación desde el compromiso entre los diversos grupos sociales, sostenido en un equilibrio institucional entre Parlamento, liderazgo cesarístico y democracia.

¹⁵⁵ Algunos supuestos del pensamiento político de Weber son el rechazo a las cosmovisiones organicistas, la convicción de que en política los asuntos no dependen de una especie de autorregulación social, el cuestionamiento al espontaneísmo revolucionario de las masas, y, sobre todo, la certeza de que la acción política eficaz debe ser emprendida por individuos responsables que tienen en cuenta las consecuencias de su accionar. Por lo demás, estas posiciones se combinan con la influencia del contexto de crisis de la Civilización liberal-capitalista a fines del siglo XIX. Sobre estos problemas, véase Raymond Aron, «Max Weber y la política de poder», sin mención del traductor, *Papers. Revista de Sociología*, N°15, Barcelona, 1981.

¹⁵⁶ Portantiero, Juan Carlos, *Los usos de Gramsci*, Grijalbo-Conceptos, Buenos Aires, 1999, pp. 13-14.

¹⁵⁷ *Idem*, p. 15

Cuando Weber en 1919 pronuncia sus famosas conferencias, el momento no podía ser más crítico.¹⁵⁸ Alemania había perdido la Gran Guerra y se preparaba para poner en marcha un proyecto democrático ajeno a su tradición política: la República de Weimar. Pero esta propuesta institucional no surge de la nada. La concepción weberiana de la *política posible* se fundamenta en los resultados de sus trabajos de indagación científica. Lo que muestra, al mismo tiempo, un contraste entre, por un lado, la pretensión de Weber de una *ciencia libre de valores* y, por otro, sus propias ideas y valoraciones políticas para una *política posible* que pensara en función de las particulares circunstancias históricas de la Alemania de la época. Según creemos, sólo así se podrá comprender las complejas tramas que está implicadas en la *Politisierung* moderna y sus inevitables consecuencias para la forma ético-política liberal.

2-Una ciencia libre de valores

a) Saber nomológico e historia

La comprensión de los supuestos de la ciencia en Weber surge de las diversas discusiones de la época sobre el *status* de las ciencias sociales y humanas. Si bien el pensamiento weberiano sobre el particular se forma a partir de otras influencias como el pensamiento de Marx y la filosofía de Nietzsche, cabe precisar que predomina en sus desarrollos las polémicas sobre la escuela histórica y los aportes del neokantiansimo.

Revisten gran importancia aquellas influencias cuando se trata de establecer una crítica de los valores e indagar la especificidad histórica del capitalismo occidental¹⁵⁹, pero lo cierto es el pensamiento científico de Weber se sitúa en el contexto de crisis del proyecto de la escuela histórica, de su fracaso por establecer una fundamentación para las ciencias sociales. El debate académico se encontraba estrechamente vinculado a una disciplina

¹⁵⁸ Acerca del contexto de crisis de la Alemania luego de la gran Guerra, así también como sobre las tensiones nacionalistas que aparecen en los propios posicionamientos de Weber, véase Wolfgang Justin Mommsen, *Max Weber. Sociedad, política e historia*, traducción: Ernesto Garzón Valdés, Alfa Ediciones, Barcelona, 1981.

¹⁵⁹ La influencia de Nietzsche se manifestaría en el relativismo que expresa Weber en materia de los valores vinculados a la acción, en la excepcionalidad de las personalidades políticas y el escepticismo frente a los avances de la racionalización creciente en todas las esferas de la vida social. Pero, también, en el caso del relativismo, influye en Weber algunos supuestos implícitos en la concepción historicista de las ciencias histórico-sociales, y en los que surge el rechazo a toda posición de un conocimiento científico universal y necesario. (Pinto, *Max Weber actual...*, op. cit., p. 14) Con respecto a Marx, el clásico libro de Irving Zeitlin nos señala que los trabajos de Weber aparecen ligados a la necesidad de dar respuesta a los problemas que planteara Marx. En efecto, la idea dominante en Weber, lo mismo que en Marx, fue el origen y desarrollo del capitalismo moderno y occidental, su especificidad como fenómeno histórico, y el contraste que presentaba con respecto a otras civilizaciones como, por ejemplo, las de Oriente. Los ensayos metodológicos de Weber, siempre según Zeitlin, serían, en buena parte, una primera aproximación a tales problemas. (Zeitlin, *Ideología y teoría sociológica*, op. cit., p. 127) En lo que se refiere a las afinidades metodológicas entre Weber y Marx, consideramos que resulta parcialmente acertada la opinión del mismo Zeitlin de que Weber aceptaría algunas posiciones metodológicas de Marx. En cambio, resulta exagerada su consideración por la cual los trabajos de Weber estaban *deliberadamente* orientados a complementar el método de Marx. En tal caso, surgirían algunas coincidencias sobre la importancia de los fenómenos económicos en la explicación de las diversas relaciones sociales, si bien, y esto es importante, diferirían metodológicamente respecto al lugar que tienen las formas ético-espirituales al momento de explicar causalmente los hechos sociales. Y, como también lo analizaremos luego, lo que sí aparece con claridad es la permanente referencia en los trabajos de Weber al pensamiento socialista, especialmente el de inspiración marxista, en este caso para expresar sus propias diferencias políticas.

como la sociología que comenzaba a adquirir creciente autonomía, a partir de la definición de su propio campo de estudio y sus propios recursos metodológicos.¹⁶⁰

Se consideraba que si bien la escuela histórica había elaborado un «edificio científico con fundamento histórico», no había permitido el desarrollo de una ciencia social autónoma, a diferencia de lo que ocurría en Francia e Inglaterra donde se había desarrollado una sociología positivista. En Alemania los supuestos de la escuela histórica seguirían teniendo una fuerte presencia en el pensamiento social, y así, por ejemplo, Ferdinand Tönnies en *Comunidad y sociedad* (*Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887) no podía desprenderse de la herencia romántica y rechazaba la exigencia positivista de un orden de leyes que prevean infaliblemente los hechos sociales. Al mismo tiempo, en relación con los vínculos entre indagación social y herencia histórica y romántica es cuando aparecieron en Alemania los primeros intentos por elaborar una sociología formal que buscaron dar respuesta al siguiente problema: el de las formas conceptuales que explican las relaciones sociales e históricas (el *saber nomológico*) y subyacen a las variaciones que imponen los procesos históricos.¹⁶¹

En tal sentido, para Dilthey las ciencias histórico-sociales son «ciencias del espíritu» (*Geisteswissenschaften*), no «ciencias de la naturaleza» (*Naturwissenschaften*), el objeto de estudio en las primeras es el mundo humano, lo social, para las segundas, la naturaleza. Sus métodos, por lo tanto, son diferentes, para las «ciencias de la naturaleza» es la «explicación», para las «ciencias del espíritu» es la «comprensión». En el caso de las «ciencias de la naturaleza» el objeto permanece ajeno al hombre y la observación externa de la naturaleza proporciona los datos necesarios para el conocimiento científico. En cambio, en las «ciencias del espíritu», el hombre se encuentra vinculado estrechamente al mundo al cual pertenece, tiene con él una relación vital. La observación interna, la *Erlebnis* o «experiencia vivida», es la que permite acceder a la «comprensión» en esas ciencias.¹⁶²

El neocriticismo de la Escuela de Baden se posicionará frente al pensamiento de Dilthey. Dos de sus referentes, Windelband y Rickert, rechazan el relativismo que

¹⁶⁰ Rossi, Pietro, «Introducción», en *Ensayos sobre metodología sociológica*, introducción: Pietro Rossi-traducción: José Luis Etcheverry, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1990, p. 9.

¹⁶¹ *Idem*, pp. 11-13.

¹⁶² *Idem*, pp. 13-14. Dilthey es uno de los máximos representantes del historicismo alemán. Weber también participará de algunos supuestos de esta corriente. Existen diferencias entre los principales exponentes del historicismo. No obstante, es un movimiento que presenta algunas características comunes, entre las cuales podemos encontrar las siguientes: «substituir la consideración generalizadora y abstracta de las fuerzas histórico-humanas por una consideración de sus características individuales». Lo que supone una concepción del conocimiento en las antípodas tanto del hegelianismo (para el cual la historia es «la realización de un principio espiritual infinito») como del romanticismo (para el cual la historia es «una serie de manifestaciones individuales de la acción del ‘espíritu del mundo’ que se encarna en cada ‘espíritu de los pueblos’»). Al mismo tiempo, el historicismo se aleja del positivismo y la pretensión de abordar los fenómenos históricos a partir de los modelos de las ciencias naturales, considerando central la distinción entre estas ciencias y las histórico-sociales, entre sus objetos de estudios específicos y sus metodologías propias: así, por ejemplo, «si la explicación causal (el *Erklären*) es el instrumento del conocimiento natural, el comprender (el *Verstehen*) es la herramienta propia del conocimiento histórico». Además, como la acción humana concreta e históricamente situada no puede desentenderse de aquellos valores asumidos históricamente, en general en los historicistas aparece, si bien con diferentes alcances, una teoría de los valores. Justamente, es por ello que en los historicistas alemanes existe un consenso sobre el rol de la filosofía, es decir, el de proporcionar una crítica del conocimiento que permita fundamentar las ciencias histórico-sociales, encontrando una referencia importante en tal sentido en los debates sobre los alcances del criticismo kantiano, aunque, «para ellos el sujeto del conocimiento no es el sujeto trascendental con sus funciones a priori, sino los hombres concretos, históricos, con poderes cognoscitivos condicionados por la perspectiva y el contexto histórico en el que viven y actúan.» (Reale, Giovanni, Antiseri, Darío, *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico. Del Romanticismo hasta hoy*, traducción: Juan Andrés Iglesias, Tomo III, Editorial Herder, Barcelona, 1995, pp. 405-406)

propone, presente también en Meinecke y Troeltsch, y reprueban también la distinción entre «ciencias del espíritu» y «ciencias de la naturaleza» por partir desde un fundamento metafísico. Tanto Windelband como Rickert se situarán ante el problema de la validez de las ciencias sociales desde la filosofía, en particular desde una teoría de los valores que debe determinar el «deber ser» (*Sollen*).¹⁶³ Así, Rickert parte de una distinción por la cual la naturaleza es la realidad que se refiere a lo general, en cambio la historia comprende lo particular. Sin embargo, no todo lo que es individual ofrece un interés para el historiador sino aquello que puede adquirir una *significación particular*. La significación de un objeto histórico opera a través de una elección del historiador a partir de una relación con los valores, que pueden ser, por ejemplo, los suyos o los de los contemporáneos o los valores de la civilización de la que forma parte. Por ello, un acontecimiento es histórico en cuanto posee un determinado valor; esto es lo que Rickert llama una «relación de valor» y que se diferencia de un «juicio de valor» sobre lo que *debe ser* la realidad histórica.¹⁶⁴

Debemos destacar que durante un buen tiempo las posiciones de Dilthey, Windelband y Rickert concentraron la atención del debate sobre la relación entre ciencias sociales, historia y sus condiciones de objetividad. A partir de este debate científico, Max Weber formulará su metodología en una serie de trabajos publicados en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, una publicación dirigida conjuntamente con Edgar Jaffé y Werner Sombart.¹⁶⁵

En los siguientes trabajos buscará establecer las condiciones de su metodología científica: *La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social* (*Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, 1904) y *Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura* (*Kritische Studien auf dem Gebiet der Kulturwissenschaftlichen Logik*, 1906). Influyendo en Weber la distinción rickertiana entre «juicio de valor» y «relación de valor», considera, en primer lugar, que las ciencias histórico-sociales, en efecto, pueden tomar sus temas de indagación de los problemas políticos y, de alguna forma, ofrecer soluciones ante los problemas que puedan plantear, pero de ningún modo tienen que abandonar la objetividad científica con «juicios de valor» que impliquen alguna toma de posición política.

Es así que lo histórico, en tanto objeto de conocimiento, sólo es posible científicamente por una «significación específica», una «significación cultural», que, justamente, se trata de un principio de selección por la cual un acontecimiento adquiere relevancia cultural. Un fenómeno es individual en cuanto *particular* y, al mismo tiempo, es condicionado por relaciones particulares con otros fenómenos¹⁶⁶; y estas condiciones son lo que hace del conocimiento sobre lo histórico una «ciencia de la realidad» y una *ciencia libre de valores*.

¹⁶³ *Idem*, pp. 401-403.

¹⁶⁴ *Idem*, p. 412.

¹⁶⁵ El propósito era de estricto orden científico, es decir, al margen de cualquier clase de ideología política o valoraciones de cualquier tipo. Una intención ésta que resultaría difícil de realizar, en cuanto algunas de las preocupaciones fundamentales que se trataban tenían que ver con el análisis de las cuestiones económicas y sociales del momento, en particular con los problemas prácticos de la naciente política social. Weber, haciendo referencia a los propósitos de la publicación y a la pretensión de que las ciencias empíricas introduzcan ideales normativos, sostendría lo siguiente: «Nuestra revista, como representante de una disciplina empírica, debe -queremos establecerlo de antemano- *rechazar por principio* ese punto de vista, pues opinamos que jamás puede ser tarea de una ciencia empírica proporcionar normas e ideales obligatorias, de los cuales pueden derivarse preceptos para la práctica.» (Weber, Max, «La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social», en *Ensayos sobre metodología sociológica*, op. cit., p. 41)

¹⁶⁶ Weber, «La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social», en *Ensayos sobre metodología sociológica*, op. cit., pp. 66-67.

«Ningún análisis científico ‘objetivo’ de la vida cultural o –lo que quizás es algo más restringido, pero con seguridad no significa en esencia otra cosa para nuestros fines- de los ‘fenómenos sociales’ es *independiente* de puntos de vista especiales y ‘unilaterales’, de acuerdo con los cuales estos –expresa o tácitamente, de manera consciente o inconsciente- son seleccionados, analizados y organizados como objeto de investigación. La razón de ello reside en la especificidad de la meta cognoscitiva de cualquier investigación de ciencias sociales que quiera ir más allá de una consideración puramente *formal* de las *normas* –legales o convencionales- de la convivencia social. La ciencia social que queremos promover es una *ciencia de realidad*. Queremos comprender la realidad de la vida que nos circunda, y en la cual estamos inmersos, *en su especificidad*; queremos comprender, por un lado, la conexión y *significación* cultural de sus manifestaciones individuales en su configuración actual, y, por el otro, las razones por las cuales ha llegado históricamente a ser así –y-no-de-otro-modo.»¹⁶⁷

El conocimiento de las ciencias sociales busca *comprender cualitativamente* la *significación* de los hechos históricos, por oposición a las ciencias naturales que pretenden una *explicación cuantitativa* a través de la medición exacta de los fenómenos. Pero surge una pregunta fundamental. Si la ciencia no puede emitir «juicios de valor» sobre la realidad social, ¿qué puede proporcionarle la ciencia al hombre de acción? Weber es muy claro al respecto, el conocimiento científico le puede dar la conciencia de su acción y sus consecuencias: «La ciencia puede proporcionarle la conciencia de que toda acción, y también, naturalmente, según las circunstancias, la in-acción». Sin embargo, la ciencia habrá de estar libre de valoraciones acerca de cuál fin es deseable con respecto a otro: «Que el sujeto que juzga deba profesar estos criterios últimos es asunto suyo, personal, y atañe a su voluntad y a su conciencia, no al saber científico».¹⁶⁸

Las ciencias sociales tienen una relación estrecha con los valores. Pero en Weber, como condición necesaria de objetividad, adquiere una particular característica al transformar sustancialmente el planteo de Rickert, para quien la validez del conocimiento histórico reside en los valores necesarios y universales que presiden la selección. En cambio, en la metodología weberiana en la elección están presentes *criterios* que son ellos mismos resultados de una opción. El procedimiento de las ciencias histórico-sociales tiene una dimensión selectiva fundamental.¹⁶⁹

¹⁶⁷ *Idem, op. cit.*, p. 61.

¹⁶⁸ *Idem*, pp. 43-44. Weber será coherente con esta posición durante toda su vida académica. Así, en un trabajo posterior de 1917, define a las *valoraciones* y el problema de la relación de los valores con la profesión científica de la siguiente manera: «Si explícitamente no se afirma otra cosa, o no es evidente de suyo, por ‘valoraciones’ es preciso entender, en lo sucesivo, las evaluaciones prácticas del carácter censurable o digno de aprobación de los fenómenos influibles por nuestro actuar. El problema atinente a la ‘libertad’ de una ciencia determinada respecto de valoraciones de esta clase, es decir, la validez y el sentido de ese principio lógico, es algo por entero distinto de la cuestión que hemos de examinar previamente de manera sucinta, a saber, si en la enseñanza académica se debe o no ‘hacer profesión’ de las propias valoraciones prácticas fundadas en la ética, en los ideales culturales o bien en una concepción del mundo.» (Weber, Max, «El sentido de la ‘neutralidad valorativa’ de las ciencias sociológicas y económicas», en *Ensayos sobre metodología sociológica*, *op. cit.*, p. 222) Ante todo es preciso destacar que los presupuestos metafísicos de la escuela histórica reconocían un carácter político conservador. Desde una concepción orgánica, destacaban lo que es común para la sociedad y las condiciones necesarias para su desarrollo. Aparecían valoraciones políticas en los trabajos de las ciencias histórico-sociales, indagando los cambios acaecidos en Alemania y la posición que debía ocupar en el sistema internacional. En relación con estas ideas, surgen los desarrollos del llamado *socialismo de cátedra*, del cual algunos de sus exponentes más desatacados fueron Schmoller, A. Wagner y Lujo Brentano. Los aportes científicos de esta escuela se orientaban al análisis de la modernización social alemana a través del estudio de diversos temas, entre ellos la política social. (Cf. Bendix, Reinhard, *Max Weber*, traducción: María Antonia Oyuela de Grant, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1979, pp. 33-63)

¹⁶⁹ Es por ello que para Weber el investigador procede a través de la comparación entre los fenómenos para establecer la importancia de tal o cual elemento causal en relación con el fenómeno objeto de indagación. Las causas, en tal sentido, no son todas las posibles, sino las *condiciones* que se han podido individualizar a partir de la dirección imprimida por el mismo investigador. Además, para Weber las ciencias histórico-sociales no se diferencian de otras disciplinas por tener como objeto de estudio el

Como podemos apreciar, del mismo modo que para la estrategia de Marx, la comprensión de la estructura compleja del capitalismo moderno requiere una adecuada metodología científica. Una vez establecidos los fundamentos epistémicos de su método, resulta posible acceder al tratamiento de los procesos de la *Politisierung* contando con un instrumento gnoseológico que el gran pensador alemán utiliza sistemáticamente en sus indagaciones: el tipo ideal.

b) La estrategia de los «tipos ideales»

Las consideraciones del apartado anterior se relacionan con la función de las leyes explicativas en las ciencias sociales, su vinculación con los valores y la realidad empírica. En un siglo de auge del positivismo resulta fundamental establecer los alcances de las ciencias humanas, y, en especial para los intentos de Weber, de comprender las especificidades nomológicas del Capitalismo occidental.

De esta manera, en la metodología weberiana el concepto de ley es un recurso hipotético y heurístico, es decir, como un método analítico que busca descubrir las fuentes y propiedades de algún fenómeno histórico. Se pueden analizar los hechos sociales a través de leyes y conceptos generales (leyes generales referidas a la particularidad histórica). Sin leyes generales no es posible ninguna ciencia. Y, siempre para Max Weber, no existen en las ciencias sociales leyes universalmente válidas, sino que las mismas son siempre proposiciones tanto cultural como históricamente específicas. Cuanto más generales sean las leyes en las ciencias sociales, tanto más carentes de contenido serán al alejarse cada vez más de la realidad que pretende explicar.¹⁷⁰

Las ciencias histórico-sociales tienen un punto de partida subjetivo cuando son condicionadas en la delimitación del campo de estudio por el investigador. Sin embargo, una vez establecido el objeto-problema, los resultados son objetivamente válidos por la particular estructura conceptual que sustenta la explicación de los fenómenos sociales. La garantía de la objetividad reside, en última instancia, no en los criterios valorativos de selección, sino en el adecuado uso de los instrumentos de indagación que se sustentan, a su vez, en el esquema *explicativo causal-condicional*. Weber denomina «*estructura lógica del conocimiento*» a tal esquema y para entender de qué se trata es importante considerar la función de los conceptos abstractos, es decir, del *saber nomológico* y su relación con el conocimiento histórico.¹⁷¹

Las ciencias naturales, como analizamos, proceden a través de la formulación de leyes generales que explican la multiplicidad de fenómenos por medio de la generalización. Las ciencias históricas utilizan las uniformidades, las leyes del devenir histórico, pero que explican los fenómenos en su individualidad. Esto no quiere decir que las ciencias histórico-sociales no utilicen el *saber nomológico*, ya que lo que difiere es su función. En

espíritu y no la naturaleza, o que recurran a la *comprensión* de los significados implicados en la estructura interna de los procesos históricos, sino la búsqueda por una explicación causal, a partir de una particular «*estructura lógica del conocimiento*» orientada a la individualidad con un abordaje de verificación causal-empírico que remite a los «tipos ideales». En tal caso, el procedimiento de la *comprensión* debe limitarse a la formulación de hipótesis interpretativas. No es el lugar aquí, basta con señalar en este trabajo la importancia de la *imputación* de un acontecimiento a sus causas, la cuestión de los «juicios de ‘posibilidad objetiva’», y la distinción entre «causación ‘accidental’» y «causación ‘adecuada’». Estas categorías le permiten abandonar el *modelo clásico de explicación causal*. El modelo weberiano deja de ser *causal-determinista* y pasa a ser un modelo de explicación *condicional*. (Weber, Max, «Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura», en *Ensayos sobre metodología sociológica*, op. cit., pp. 170-174)

¹⁷⁰ Zeitlin, *Ideología y teoría sociológica*, op. cit., pp. 132-134.

¹⁷¹ Rossi, «Introducción», en *Ensayos sobre metodología sociológica*, op. cit., p. 25.

las ciencias naturales el *saber nomológico* se encuentra al término del proceso investigativo y se construye luego de las instancias de verificación empírica, en cambio en las ciencias históricas son un momento inicial y también final del proceso de investigación.¹⁷²

En las ciencias sociales explicar la particularidad presupone siempre el *saber nomológico*, son las denominadas «*uniformidades típicas de comportamiento* empíricamente comprobables». Las uniformidades, o sea en este caso los «tipos ideales», proceden por una especie de abstracción (sin ser, justamente, abstracciones) y por lo tanto su proceso de formación es diferente al de la filosofía clásica. Las uniformidades se obtienen mediante la acentuación unilateral de parte del investigador de algunos elementos de la realidad empírica que son *constantes* y *frecuentes* en cada caso *singular*. Los «tipos ideales» son conceptos generales que toman sus elementos de la multiplicidad de datos empíricos para formar un cuadro conceptual relativamente unitario y coherente de una validez probable. El «tipo ideal» no es la realidad ni se identifica con ella, es un recurso *gnoseológico* para esclarecerla en su inteligibilidad, y bajo ningún aspecto tiene una dimensión axiológico-valorativa como su denominación equívocamente puede llegar a sugerir.¹⁷³

Para ello en *La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social* sigue el ejemplo de la economía abstracta que establece síntesis conceptuales como conjunto coherente de ideas. Estas síntesis, los «tipos ideales», permiten acceder a la inteligibilidad de los fenómenos históricos.

«Este cuadro conceptual reúne determinados procesos y relaciones de la vida histórica en un cosmos, carente en sí de contradicciones, de conexiones conceptuales. En cuanto a su contenido, esta construcción presenta el carácter de una utopía, obtenida mediante el realce conceptual de ciertos elementos de la realidad. Su relación con los hechos empíricamente dados de la vida consiste exclusivamente en esto: allí donde en la realidad se comprueba o se supone que en algún grado operan de hecho conexiones del tipo abstractamente representado en aquella construcción, esto es, procesos dependientes del 'mercado', podemos ilustrar y volver comprensible pragmáticamente la especificación de tal conexión en un tipo ideal.[...] Se lo obtiene mediante el realce unilateral de uno o de varios puntos de vista y la reunión de una multitud de fenómenos singulares, difusos y discretos, que se presentan en mayor medida en unas partes que en otras que aparecen de manera esporádica, fenómenos que encajan en aquellos puntos de vista, escogidos unilateralmente, en un cuadro conceptual en sí unitario.»¹⁷⁴

Weber intentaría ser claro en la cuestión de la función del «tipo ideal»: es una *utopía* mental, no pretende agotar el conocimiento de la realidad, no es exhaustivo, ni es

¹⁷² *Idem*, p. 26.

¹⁷³ *Ibid.* Weber, justamente, en uno de sus clásicos trabajos sobre el espíritu del capitalismo, destaca especialmente la vinculación de los «tipos ideales» a los fenómenos particulares, su naturaleza opuesta a los conceptos abstractos de la filosofía, su relación con la historia, el carácter provisional e inicial con que aparece en todo proceso de investigación y su revisión-reconstrucción al final de dicho proceso: «Si es posible encontrar un objeto al que resulte aplicable aquella denominación, sólo podrá ser una 'individualidad histórica', esto es, un complejo de conexiones en la realidad histórica; que nosotros agrupamos conceptualmente en un todo, desde el punto de vista de su significación cultural. Ahora bien, este concepto histórico no puede definirse (o 'delimitarse') con arreglo al esquema *genus proximum*, *differentia specifica*, puesto que por su contenido se refiere a un fenómeno cuya significación radica en su peculiaridad individual; sino que, por el contrario, tiene que componerse o reconstruirse con distintos elementos tomados de la realidad histórica. Por eso, la definitiva determinación conceptual no puede darse el principio, sino al término de la investigación.» (Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, traducción: Luis Legaz Lacambra, Ediciones Península, Barcelona, 2001, p. 41)

¹⁷⁴ Weber, «La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social», en *Ensayos sobre metodología sociológica*, *op. cit.*, p. 79.

perfectamente delimitable por el investigador.¹⁷⁵ Los «tipos ideales» no son esquemas conceptuales cerrados, sino abiertos a los constantes aportes del proceso de investigación. Tampoco un «tipo ideal» es sólo una hipótesis, sino que, también, señala *una orientación para la formación de hipótesis* y será comprobado siempre a partir de contraste con la realidad en cada *caso singular*.¹⁷⁶

En su ensayo *Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva* (*Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie*, 1913) considera que si la sociología debía ser una ciencia autónoma entonces su objeto tenía que ser diferente al de la indagación historiográfica. La sociología tiene como objeto a las acciones humanas, en consecuencia las uniformidades dotadas de sentido son los modos típicos del comportamiento a los que se puede acceder por la *comprensión*. Porque si en la «conducta humana (‘externa’ o ‘interna’)), en fin, como en cualquier otro «acontecer», es posible encontrar «nexos y regularidades» a su significado se accede por «vía de comprensión» y que se obtiene «por medio de interpretación» la cual tiene «una ‘evidencia’ cualitativa específica de dimensión singularísima».¹⁷⁷

La tarea de la *sociología comprensiva* es la de elaborar «tipos ideales» de la conducta, los tipos que asume de acción social captables por su recurrencia de acuerdo a las formas de comportamiento humano. La conducta es determinable científicamente por los medios utilizados, los que a su vez están considerados de acuerdo al fin perseguido. Esta es la conducta «*racional con relación a fines*». En función de este «tipo ideal», la sociología debe proceder a la elaboración de otros «tipos ideales» relacionados que expresan un

¹⁷⁵ Estos alcances son los que permiten apreciar la «importancia metodológica de los tipos ideales», es decir, porque esos casos singulares que capta en su inteligibilidad (hipotética) pueden ser conectados con otros casos captados típicamente. Desde estas combinaciones, es posible avanzar en la comprensión de la «multiplicidad de la realidad», con la salvedad que nunca se puede dejar de subrayar que los «tipos ideales son estructuras intermedias, ni estructuras *a priori* ni meramente inductivas, son precisamente intermedias». (Ricœur, Paul, *Ideología y utopía*, traducción: Alberto Bixio, Gedisa Editorial, Barcelona, 1999, pp. 215-216)

¹⁷⁶ Weber aplicará estas posiciones metodológicas en sus trabajos. El *esquema explicativo condicional*, aparece en primer lugar, en su sociología de la religión, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, (*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1904-1905), *Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo*, 1906 (*Die protestantische Sekten und der Geist des Kapitalismus*) y *La ética económica de las religiones universales* (*Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, 1915-1919). En segundo lugar, en *Economía y sociedad* (*Wirtschaft und Gesellschaft*) publicada póstumamente en 1922. Así, por ejemplo, en *Economía y sociedad* utiliza todo un sistema conceptual de los «tipos ideales» para el estudio de las diferentes relaciones sociales. Según Raymond Aron, la importancia de *Economía y sociedad* reside en un esfuerzo por comprender el *sentido* de las civilizaciones, de hacer inteligibles sociológicamente las formas y los tipos de relación social. La obra desarrolla simultáneamente una sociología del derecho, una sociología política y una sociología religiosa. (Cf. Aron, Raymond, *Las etapas del pensamiento sociológico*, traducción: Aníbal Leal, vol. 2, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1976, pp. 311-313).

¹⁷⁷ Weber, «Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva», en *Ensayos sobre metodología sociológica*, op. cit., pp. 175-177. La sociología utiliza la comprensión (*Verstehen*) para captar el sentido de la conducta de los individuos, es posible a través de los conceptos pertinentes explicar causalmente este significado que los hombres le dan a su acción. Pero ¿cuál es la acción humana que considera científicamente importante la sociología comprensiva? A Weber, no le interesa cualquier tipo de acción, sino aquella que es sociológicamente relevante: la acción social, es decir la acción que se refiere a la acción de otros individuos. El sentido de una conducta surge del sentido subjetivamente mentado y tiende a coincidir con la orientación en relación con la conducta de otros individuos (Cf. Weber, Max, *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, traducción: José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynez y José Ferrater Mora, Fondo de Cultura Económica, México, 2008, pp. 8-11) Para Raymond Aron, el concepto de comprensión en Weber demuestra una gran influencia de la filosofía y psicología de Karl Jaspers, y no así de Dilthey, en especial a partir de las diferencias que establece Jaspers entre comprensión y explicación. (Aron, *Las etapas del pensamiento...*, op. cit., pp. 230-231)

grado menor de racionalidad. La sociología opera a través de una cadena decreciente determinable a partir del grado de inteligibilidad de los «tipos ideales», y que va de la conducta «racional con relación a fines» a la «racional con relación a valores».¹⁷⁸

Ahora bien, es posible una crítica científica de los valores, pero en relación con los medios que permiten realizar un determinado fin, y si son apropiados o no para alcanzarlo. Sin embargo, la ciencia nunca puede pronunciarse acerca de si un valor adoptado como fin es válido o no. En el mundo hay una multiplicidad de valores siempre en oposición entre sí, un hombre decidirá cuál es el valor que admitirá y cuál o cuáles de ellos rechazará, aunque las ciencias histórico-sociales nada pueden decir acerca de la validez o invalidez de los valores que el hombre ha decidido adoptar.

Su concepción de la ciencia es fundamental en su pensamiento político y, justamente, la “filosofía política” weberiana no puede entenderse sin la idea de una *sociología comprensiva* que indaga acerca del *sentido* de la acción social dentro de un círculo de cultura.¹⁷⁹ Y este tal vez sea el aporte decisivo de su metodología, es decir el de aproximarse científicamente a la cuestión de la relación del hombre con los valores por medio de nuevas categorías interpretativas, en el contexto en el que se debatía el problema de la científicidad de las ciencias histórico-sociales y la posibilidad de su validez como disciplinas autónomas.¹⁸⁰

¹⁷⁸ En la clasificación de los tipos de acción, distingue el acto racional respecto de un fin, el acto racional respecto de un valor, el acto afectivo o emocional y el acto tradicional. (Weber, *Economía y Sociedad*, op. cit., pp. 20-21) Weber se dirigirá al estudio de las relaciones entre formas de conducta y formas de relación social, y las relaciones de estas con las formas de organización económica. Esta interrelación de categorías sociales se encuentran en la base de su magna obra, *Economía y sociedad*. Es así como nuestro autor a través de dos vías, es decir en sus investigaciones de sociología de la religión y en su trabajo orientado a sentar las bases de una sociología comprensiva, elaboraría los fundamentos de su metodología.

¹⁷⁹ Las diversas notas específicas del Capitalismo occidental sólo son asequibles con una adecuada metodología. La trama de conceptos weberianos no son definitivos, ni tampoco obedecen a un simple ejercicio de aproximación. Son, más bien, hipotéticos, algo que debemos tener presente cuando tratamos de entender el entramado nomológico que subyace en los contenidos de sus conferencias de 1919: «The concepts that Weber utilizes in his discussions of the economic ethics of the world religions are not intended to be historically accurate. Weber was neither a historian nor a specialist in any of the religions-points that he clearly made. Instead, Weber used his own ideal types to select and to generalize what he believed to be the most essential points about each subject.» (Adair-Toteff, Christopher, *Fundamental concepts in Max Weber's sociology of religion*, Palgrave Macmillan, Hampshire, 2015, p. 51) «Los conceptos que Weber utiliza en las discusiones de la ética económica de las religiones del mundo no están destinadas a ser históricamente precisas. Weber no intenta ser un historiador o un especialista de ningún punto religioso, algo que él hizo claramente. En cambio, Weber utilizó sus tipos ideales para seleccionar y generalizar lo que creía los puntos más esenciales de cada tema.» (La traducción es nuestra)

¹⁸⁰ Como hemos apreciado, no aparece en Weber la idea de fundar una metodología en el plano trascendental, y sustentar el método de las ciencias histórico-sociales en una *filosofía de los valores*. No obstante, se le hacía imprescindible un esfuerzo por ubicar la relación del hombre con los valores y su significado. Weber abordaría este problema en un artículo al que ya hicimos referencia *El sentido de la 'neutralidad valorativa' de las ciencias sociológicas y económicas* (*Der Sinn der 'Wertfreiheit' der Soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*, 1917), a partir de la revisión de la relación entre la investigación objetiva y las ciencias histórico-sociales. En este trabajo, comenzará condenado una vez más cualquier intento de introducir valoraciones políticas en la actividad científica. Y retoma, en buena parte, sus consideraciones vertidas en su ensayo de 1904, pero tratando el tema desde una nueva preocupación: la cuestión del lugar que deben tener los valores en las ciencias sociales. Consideraría, como lo hizo anteriormente, que las ciencias histórico-sociales no pueden pronunciarse acerca de la validez de los valores. En cambio, tal como lo hemos analizado también, sí pueden determinar su existencia empírica y las condiciones en que surgen, los medios que utilizan, y las repercusiones o consecuencias sociales que conllevan su elección. «Volviendo a nuestro caso específico, pareceme, sin posibilidad de duda, que en el ámbito de las valoraciones práctico-políticas (en especial también de las de política económica y social), en cuanto deban extraerse de ellas directivas para una acción plena de sentido, lo único que una disciplina empírica, con sus recursos, puede demostrar son: 1) los medios

No obstante, la estrategia weberiana tiene también otros alcances. Surgen de la preocupación constante del gran pensador alemán por los asuntos políticos y el drama histórico que atraviesa su nación.¹⁸¹ Así, la cuidadosa metodología que elabora es el instrumento adecuado que permite nada más y nada menos que abordar la compleja trama de la *Politisierung*¹⁸² y las inevitables consecuencias de la racionalización del mundo moderno. Lo que a su vez permite entender hasta nuestros días la lógica de la política y el Estado, de la democracia y los partidos políticos, y, sobre todo, de las posibilidades emancipadoras de la forma ético-política liberal.

3-La estructura de la *Politisierung*

a) El Estado Moderno

Weber se muestra impresionado por las tendencias que se dieron sólo en Occidente y representan un rasgo específico del mundo moderno. Uno de esos procesos es la racionalización. No deja de insistir que únicamente en los países occidentales hay ciencia racional, un derecho racional o una teología racional, en fin, un rasgo que alcanza a cada orden de actividad humanos como la música y la arquitectura. Este proceso culmina en algo distintivo de la cultura occidental, la necesidad de formar en un saber competente: «el cultivo sistematizado y racional de las especialidades científicas, la formación del ‘especialista’». La extensión de estos procesos de racionalización ha logrado además estructurar dos formaciones sociales típicamente modernas, el capitalismo (o «la organización racional-capitalista del trabajo formalmente libre») y el Estado moderno con su estructura permanente, la burocracia, el dominio del «funcionario especializado».¹⁸³

A diferencia de Marx, para Weber en la afirmación del «‘especialista’», la profesionalización de cada aspecto de la vida humana, la contribución esencial es de la religión, o, para ser más precisos, de una ética secular de origen religioso: el protestantismo.¹⁸⁴ De allí el aporte sustancial que hiciera Weber a los complejos vínculos entre capitalismo y protestantismo que han ejercido una influencia importantísima en los estudios sobre la historia de las ideas.¹⁸⁵

indispensables; 2) las repercusiones inevitables, y 3) la concurrencia recíproca, de este modo condicionada, de múltiples valoraciones posibles, en cuanto a sus consecuencias prácticas.» (Weber, «El sentido de la ‘neutralidad valorativa’ de las ciencias sociológicas y económicas», en *Ensayos sobre metodología sociológica*, op. cit., p. 239)

¹⁸¹ Sobre la relación entre los debates epistémicos-teóricos en torno a las ciencias sociales, el pensamiento político de Weber y las circunstancias históricas de Alemania, véase Reina Fleitas Ruiz, «La sociología política en Max Weber», en *Stvdivm. Revista de Humanidades*, N° 11, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2005, pp. 227-240.

¹⁸² El significado del concepto de *Politisierung* lo hemos tomado de la lectura que hiciera Massimo Cacciari sobre los alcances de lo impolítico en Nietzsche. Resulta central para el filósofo italiano la recuperación de algunas tesis del pensamiento nietzscheano para comprender los alcances del nihilismo moderno según la lectura de Weber. De esta manera, la Politización adquiere así el rango de categoría central de la modernidad y que condiciona la afirmación de valores de todo proyecto ético-político. Sobre este tema, véase Massimo Cacciari, *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*, traducción: Mónica B. Cragnolini y Ana Paternostro, Editorial Biblos, Buenos Aires, 1994, pp. 63-79.

¹⁸³ Weber, *La ética protestante...*, op. cit., pp. 5-12.

¹⁸⁴ En realidad, el problema de la racionalidad occidental y su relación con la religión exige diversos matices. Sobre este problema, véase Eduardo Weisz, «Max Weber: la racionalización del mundo como proceso histórico-universal», en *Reis. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, N° 134, Madrid, 2011, pp. 107-124.

¹⁸⁵ Acerca de la influencia del protestantismo en la conformación del mundo moderno, así también como las diversas corrientes doctrinales, véase Crane Brinton, *Las ideas y los hombres...*, op. cit., pp. 274-306.

Es por ello que el capitalismo no es sólo una forma de organización económica, es, más bien, una *Weltanschauung*. En tal sentido, Weber coincide con Marx: el capitalismo es un hecho revolucionario que ha modificado profundamente todos los ámbitos de la sociedad. Porque si bien el capitalismo ha existido desde siempre sea en la forma de «capitalismo aventurero» o de «capitalismo comercial», lo cierto es que en la modernidad el capitalismo tiene un carácter propio que sólo se ha dado en la cultura occidental y cuya extensión ha afectado cada aspecto de la vida humana.¹⁸⁶

Esa especificidad es la racionalización, es decir, el procedimiento, la técnica que reduce todo al cálculo y la previsión. Se trata de la racionalidad medios-fines, la racionalidad instrumental, un rasgo propio de la ciencia moderna. Con la ciencia se desplaza lo «mágico del mundo», todo puede ser «dominado mediante el cálculo y la previsión», no existen «poderes ocultos e imprevisibles». La confianza típicamente moderna en la ciencia descansa en esa creencia en el «progreso» constante, en el avance del proceso de «desmagificación» del mundo.¹⁸⁷

Ahora bien, si la estructura de la ciencia somete todo a cálculo, en cambio la política es lo impredecible, lo incierto, ya que tiene otro orden de actuación: la violencia, el conflicto y la lucha. La política es la lucha por defender o abatir determinados valores en el ámbito estatal. Porque, si bien para Weber la política es «cualquier género de actividad directiva autónoma», lo cierto es que esa actividad se dirige a «la dirección o la influencia sobre la dirección de una asociación política, es decir, en nuestro tiempo, de un Estado».¹⁸⁸

Por lo tanto, en la modernidad la política tiene como referencia concreta un orden institucional, el Estado. Aunque, justamente, como consecuencia de la extensión de la racionalización moderna, se trata del Estado sometido a cálculo, a previsibilidad, en fin, a una lógica que no sólo legitima la *Politisierung* sino que, también, resulta funcional a las dinámicas del capitalismo. De esta manera, a la lógica de la racionalización moderna requiere considerarla con la extensión del Derecho y la administración.¹⁸⁹ La racionalidad

¹⁸⁶ Según Weber, sólo en Occidente aparece el fenómeno de la racionalización de la vida, el «desencantamiento del mundo», un proceso por el cual todos los aspectos de la vida social pueden ser sujetos a una racionalización constante. El ejemplo más eminente de este proceso será la ciencia moderna, y, también, los intentos de introducir permanentemente formas de organización cada vez más racionales en la vida social. Así, surge en la ciencia social el descubrimiento de la conducta racionalmente intencionada por la cual las personas se comportan de una forma previsible. La ciencia adquiere, por lo tanto, un carácter práctico y técnico, ofrece un medio para actuar, pero nada puede decirnos acerca de los fines, ni de los valores últimos a realizar a través de la acción. Por lo tanto, «*en las complejas sociedades modernas, nunca se puede ordenar los valores, apelando a la ciencia o a otros recursos, en una escala universalmente aceptada.*» (Zeitlin, *Ideología y teoría sociológica*, op. cit., p. 178.)

¹⁸⁷ Weber, Max, «La ciencia como vocación», en Weber, Max, *El político y el científico*, introducción: Raymond Aron-traducción: Francisco Rubio Llorente, Alianza Editorial, Madrid, 1992, p. 200. Sin embargo, Weber se muestra escéptico frente al optimismo de los «últimos hombres», de aquellos que confían en la «felicidad» prometida por el avance de la racionalización del mundo. Como lo testimonian Karl Löwith o la propia esposa Marianne Weber, siempre reconoció la importancia de los aportes de Nietzsche y Marx para la comprensión del mundo moderno. Su aceptación del hecho inevitable de la extensión de la racionalización del mundo no le impide, siguiendo a Nietzsche, dejar de desconocer sus límites: «Tras la aniquiladora crítica nietzscheana de aquellos ‘últimos hombres’ que ‘habían encontrado la felicidad’, puedo dejar de lado el ingenuo optimismo que festejaba en la ciencia, es decir, en la técnica científicamente fundamentada, el camino de la ‘felicidad’. ¿Quién cree hoy día en eso, si se exceptúan algunos niños grandes de los que pueblan las cátedras o las salas de redacción de los periódicos?». (*Idem*, p. 207)

¹⁸⁸ Weber, Max, «La política como vocación», en *El político y el científico*, op. cit., p. 82.

¹⁸⁹ Acerca de los procesos que llevaron al surgimiento del Estado moderno, la especificidad de los procesos de racionalización en la modernidad occidental frente a otras culturas y la importancia del Derecho, véase Stefan Breuer, *Burocracia y carisma. La sociología política de Max Weber*, traducción: Jorge Navarro Pérez, Edicions Alfons El Magnànim, Valencia, 1996, pp. 44-47.

procedimental que avanza inexorablemente y se trata de una racionalidad formal que nuestro autor llama «perfección formal técnico-jurídica».

Pero no es sólo una función instrumental la que cumple el Derecho. Al contrario, está profundamente implicado en la producción del orden capitalista al tener el «monopolio de la producción jurídica» y el «monopolio de la coacción jurídica» por medio del «orden administrativo» con su medio específico de la violencia física. Así, el «orden jurídico» es un «orden de dominación». Si el pensamiento político de Weber no puede desligarse de su sociología jurídica, lo mismo sucede con la economía. Porque entre «ordenamiento jurídico» y «orden económico» existe una mutua implicación, una «relación funcional» que resulta fundamental tener en cuenta para comprender los desarrollos del capitalismo moderno.¹⁹⁰

La Politización estatal se fundamenta, en primer lugar, en una serie de principios sustanciales que la metodología weberiana identifica con aquél «tipo más puro de una validez racional con arreglo a valores» y que está personificado por el «*derecho natural*», una escuela que, a pesar de las limitaciones para realizar sus ideales, ha tenido una poderosa influencia a partir de «sus preceptos lógicamente deducidos» (preceptos que son racionales y que se distinguen de los tradicionales en todas sus formas), en segundo lugar, el principio de legitimidad propio de la modernidad, o cuanto menos el más común, que es la «creencia en la *legalidad* de la obediencia a preceptos jurídicos positivos estatuidos según el procedimiento usual y *formalmente* correctos».¹⁹¹

El Estado moderno es preciso definirlo al margen de sus «fines concretos y variables». Desde el punto de vista formal se caracteriza es «un orden jurídico y administrativo», si bien los preceptos sobre los que se sustenta pueden variar, lo decisivo es que orientan la acción del cuerpo administrativo que, a su vez, también tienen sus propios «preceptos estatuidos», pretendiendo además que todas sus acciones tengan validez para los miembros de la asociación (a la «que pertenecen a ella esencialmente por nacimiento») y a «toda acción ejecutada en el territorio a que se extiende la dominación».¹⁹²

Ahora bien, lo decisivo en este caso es que la esencia del Estado pasa por su medio específico, la «coacción 'legítima'», y este monopolio es legítimo por su «carácter de *instituto racional* y de *empresa continuada*».¹⁹³ Por ello, Weber nos indica este criterio para definir al Estado moderno, aplicable incluso a cualquier asociación política histórica y rechaza la posibilidad de conceptualizarlo a partir de los fines que eventualmente pueda realizar, como pueden ser «desde el cuidado de los abastecimientos hasta la protección del arte» ya que no hay fin que no pueda haber sido desempeñado por cualquier «asociación política» en algún momento determinado, incluso fines como «la protección de la seguridad personal y la declaración judicial del derecho que *todas* esas asociaciones hayan

¹⁹⁰ Fariñas Dulce, María José, *La sociología del derecho de Max Weber*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1989, pp. 25-27.

¹⁹¹ Weber, *Economía y Sociedad*, op. cit., p. 30. Atentos al escepticismo weberiano, el liberalismo se presenta como un conjunto de ficciones: «Weber rejected the liberal fiction of a self-sustained social order, framed according to the model of the free interplay of individual economic action and material self-interests, as a reified and hyposticized fiction that could be accepted only in the heuristic form of an economic ideal type but not as a comprehensive description of politics.» (Kalyvas, Andreas, *Democracy and the Politics of the Extraordinary. Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*, Cambridge University Press, New York, 2008, p. 38) «Weber rechazó la ficción liberal de un orden social autosostenido, enmarcado según el modelo de la libre interacción de la acción económica individual y los intereses personales materiales, como una ficción reificada e hipostasiada aceptada sólo en la forma heurística de un tipo ideal económico, pero no como una descripción comprensiva de la política.» (La traducción es nuestra)

¹⁹² Weber, *Economía y Sociedad*, op. cit., p. 45

¹⁹³ *Ibid.*

perseguido». Al Estado (en su carácter político) sólo es posible definirlo por el medio específico (no permanente ni exclusivo) que emplea, la «coacción física».¹⁹⁴

«Es de suyo evidente que en las asociaciones políticas no es la coacción física el único medio administrativo, ni tampoco el normal. Sus dirigentes utilizan todos los medios posibles para la realización de sus fines. Pero su amenaza y eventual empleo es ciertamente su medio *específico* y, en todas partes, la *ultima ratio* cuando los demás medios fracasan. No sólo han sido las asociaciones políticas las que han empleado como medio legítimo la coacción física, sino, asimismo, el clan, la casa, la hermandad y, en la Edad Media, en ciertas circunstancias, todos los autorizados a llevar armas. Al lado de la circunstancia de que la coacción física se aplique (por lo menos como *ultima ratio*) para el mantenimiento y garantía de sus ‘ordenaciones’, caracteriza también a la asociación política el hecho de que la dominación de su cuadro administrativo y de sus ordenamientos mantengan su pretensión de validez para un *territorio* determinado, y que esta pretensión esté garantizada por la fuerza. Siempre que esta característica se reconozca en cualquier clase de asociación y que hagan uso de la fuerza –comunidades de aldea, comunidades domésticas o asociaciones gremiales u obreras (‘consejos’)- deben ser consideradas *como* asociaciones políticas.»¹⁹⁵

De estas consideraciones resulta una paradoja, mientras por una parte Weber reconoce como rasgo distintivo del Estado (y en general de toda asociación política) el monopolio

¹⁹⁴ *Idem*, p. 44.

¹⁹⁵ Weber, *Economía y Sociedad...*, *op. cit.*, p. 44. «Für politische Verbände ist selbstverständlich die Gewaltsamkeit weder das einzige, noch auch nur das normale Verwaltungsmittel. Ihre Leiter haben sich vielmehr aller überhaupt möglichen Mittel für die Durchsetzung ihrer Zwecke bedient. Aber ihre Androhung und, eventuell, Anwendung ist allerdings ihr *spezifisches* Mittel und überall die *ultima ratio*, wenn andere Mittel versagen. Nicht nur politische Verbände haben Gewaltsamkeit als legitimes Mittel verwendet und verwenden sie, sondern ebenso: Sippe, Haus, Einungen, im Mittelalter unter Umständen: alle Waffenberechtigten. Den politischen Verband kennzeichnet neben dem Umstand: daß die Gewaltsamkeit (mindestens auch) zur Garantie von ‘Ordnungen’ angewendet wird, das Merkmal: daß er die Herrschaft seines Verwaltungsstabes und seiner Ordnungen für ein Gebiet in Anspruch nimmt und gewaltsam garantiert. Wo immer für Verbände, welche Gewaltsamkeit anwenden, jenes Merkmal zutrifft –seien es Dorfgemeinden oder selbst einzelne Hausgemeinschaften oder Verbände von Zünften oder von Arbeiterverbänden (‘Räten’)- müssen sie insoweit politische Verbände heißen.» (Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Verstehenden Soziologie*, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 2002, p. 30) O sea, de esa asociación que se define a partir del monopolio de la «violencia física»: «Dicho Estado sólo es definible sociológicamente por referencia a un medio específico que él, como toda asociación política, posee: la violencia física». En éste sentido, la política tiene que ver con el *poder*, o, para ser más precisos, con su búsqueda, es una lucha por la *dominación* y significa, por ello, una específica dimensión ética por su vinculación a la acción. (Weber, «La política como vocación», en *El político y el científico*, *op. cit.*, p. 82) Y ¿qué es el Estado? Para comenzar no intenta definir al Estado apelando a los fines que debería perseguir, ya que considera que no existe un fin que no haya sido pretendido de alcanzar por algún tipo de asociación o formación social. Al Estado sólo puede definírsele por los medios que utiliza: «Una asociación de dominación debe llamarse asociación *política* cuando y en la medida en que su existencia y la validez de sus ordenaciones dentro de un *ámbito geográfico* determinado, estén garantizados de un modo continuo por la amenaza y aplicación de la fuerza física de parte de su cuadro administrativo. Por estado debe entenderse un instituto político de actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantenga con éxito la pretensión al monopolio legítimo de la coacción física para el mantenimiento del orden vigente. Dícese de una acción que está políticamente orientada cuando y en la medida en que tiende a influir en la dirección de una asociación política; en especial a la apropiación o expropiación, a la nueva distribución o atribución de los poderes gubernamentales.» (Weber, *Economía y Sociedad*, *op. cit.*, pp. 43-44) Al mismo tiempo, con claridad define nuestro autor que cualquier asociación es una empresa de orden de un «*dirigente*» y un «*cuadro administrativo*», y que, como lo veremos luego, se sustenta en la acción de los gobernantes y que conlleva para los gobernados un rol subalterno: «Por *asociación* (*Verband*) debe entenderse una relación social con una regulación limitadora hacia fuera cuando el mantenimiento de su orden está garantizado por la conducta de determinados hombres destinada en especial a este propósito: un *dirigente* y, eventualmente, un *cuadro administrativo* que, llegado el caso, tienen también de modo normal el poder representativo.» (*Idem*, p. 39) Igualmente, más adelante, circunscribe el rasgo distintivo de una asociación a la existencia de la administración: «Una asociación es siempre en algún grado *asociación de dominación* por la simple existencia de su cuadro administrativo.» (*Idem*, p. 43)

legal de la fuerza física, al mismo tiempo, con la modernidad su ejercicio tiene que tener algún criterio de legitimidad (algo que también ha sido desde siempre para toda asociación política histórica). Pero en la modernidad tiene rasgos únicos como ya tuvimos ocasión de apreciar, y están dados por la «índole racional del Derecho y la administración» como exigencia de la economía capitalista que requiere de «un Derecho previsible y una administración guiada por reglas formales», e incluso, este rasgo es propio de la cultura occidental porque sólo en ella se «ha puesto a disposición de la vida económica un Derecho y una administración dotados de esta perfección formal técnico-jurídica».¹⁹⁶

Al mismo tiempo, como extensión de las tendencias de la modernidad, aparece una nueva forma de configuración del poder, es decir, para ser más precisos en la terminología weberiana, una forma de dominación. Nos referimos a los procesos de democratización (que el pensador alemán asimila a burocratización) como ampliación de la participación política de amplios sectores que anteriormente estaban excluidos. No obstante, la democracia tiene un límite, lo mismo que cualquier pretensión reivindicativa de las filosofías políticas inspiradas en el «*derecho natural*» que, en buena medida, ha tenido una gran influencia en los movimientos de masas modernos. Tal límite es la creciente complejidad social y funcional de las sociedades capitalistas avanzadas.

b) Democracia y complejidad

La dominación es uno de los aspectos más importantes de toda acción comunitaria, en tanto permite, en última instancia, transformarla aquello que es amorfo en una «asociación racional». El ejercicio del poder político no escapa a esta lógica, con lo cual, nos indica Weber, la «‘dominación’ nos interesa aquí ante todo en cuanto está relacionada con el ‘régimen de gobierno’». De tal modo que si cualquier «régimen de gobierno necesita del dominio» que provea a sus responsables de «poderes imperativos», es obvio que la democracia no puede sustraerse a esta exigencia. Ahora bien, la democracia supone, sin embargo, de poderes limitados, que considera a su gobernante como «‘servidor’ de los dominados».¹⁹⁷

Nuestro autor se refiere en estas definiciones iniciales (que llama un «caso límite tipológico», y no un «típico punto histórico de una ‘serie evolutiva’») a aquella democracia que impera en unidades políticas pequeñas como en algunos distritos norteamericanos o suizos, también en el gobierno de algunas universidades, y que coincide (digamos nosotros) en su ejercicio de poder efectivo con el sentido de su etimología. De esta manera, un régimen es propiamente democrático cuando reúne estas

¹⁹⁶ Weber, *La ética protestante...*, op. cit., p. 16. Este es uno de los clásicos tópicos del pensamiento político, es decir, el problema de la legitimidad del poder. En Weber, aparece en relación con la legalidad, si bien, como señala Bovero, está lejos de identificarse con ella, presentando en cambio un vínculo ambiguo entre ambas, en el sentido de que la «legalidad no es el fundamento suficiente de legitimidad, en cuanto tiene necesidad de ser póstumamente fundada.» (Bovero, Michelangelo, «Lugares clásicos y perspectivas contemporáneas sobre política y poder», en Bobbio y Bovero, *Orígenes y Fundamentos...*, op. cit., p. 53) Pero, como toda forma de dominación, no puede sostenerse sin el respectivo consenso o acuerdo, es decir, el asentimiento de aquellos que obedecen. Independientemente de qué fundamento tenga la autoridad, la obediencia o sumisión tiene para Weber las mismas posibilidades. El ejercicio del poder gubernativo, como especie de dominación, se sustenta en esa creencia: en la «creencia en la legitimidad»: «No es, por tanto, toda especie de probabilidad de ejercer ‘poder’ o ‘influjo’ sobre otros hombres. En el caso concreto esta dominación (‘autoridad’), en el sentido indicado, puede descansar en los más diversos motivos de sumisión: desde la habituación inconsciente hasta lo que son consideraciones puramente racionales con arreglo a fines. Un determinado mínimo de *voluntad* de obediencia, o sea de *interés* (externo o interno) en obedecer, es esencial en toda relación auténtica de autoridad.» (Weber, *Economía y Sociedad*, op. cit., p. 170)

¹⁹⁷ *Idem*, p. 701.

dos condiciones: «1) porque se basa en la suposición de que todo el mundo está en principio igualmente calificado para la dirección de los asuntos comunes; 2) porque reduce a lo mínimo el alcance del poder de mando».¹⁹⁸

De esta manera, la democracia es un caso especial del fenómeno de la dominación. Pero, cabe la siguiente pregunta, ¿de qué dominación se trata y cuál es su especificidad? En primer lugar, resulta preciso diferenciar y relacionar formas de dominación y formas de la economía, sobre todo considerando la mutua implicación entre ambas esferas, un interrelación que llega incluso a considerar que la estructura de dominación «constituye casi siempre y en gran medida un factor económicamente importante». Ante todo, define al poder como la «posibilidad de imponer la propia voluntad sobre la conducta ajena», por su parte, cuando hablamos de dominación, excluyendo cualquier utilización excesivamente laxa del concepto, es posible distinguir dos formas generales: la primera, «la dominación mediante una constelación de intereses (especialmente mediante situaciones de monopolio)», la segunda, «mediante la autoridad (poder de mando y deber de obediencia). Pero del primero, no es cualquier posición en el mercado, sino la que se deriva de una posición monopólica, («el tipo más puro de la primera forma es el dominio monopolizador de un mercado), del segundo tipo, es también general, pero se aplica a casos concretos, en la familia o el poder gubernativo («el tipo más puro de la última forma es el poder ejercido por el padre de familia, por el funcionario o por el príncipe»).199

En el primer caso, los dominados se inspiran en su propio interés y aún cuando no pueden tener autoridad o «derecho de obediencia», debido a su situación monopólica y su supremacía en la constelación de intereses de la que forman parte, es posible que se convierta «gradualmente en una dominación autoritaria».²⁰⁰ Ahora bien, en el segundo caso aparece el «deber de obediencia» independientemente de todo interés material. También el primero se basa en un poder «efectivo» que resulta de la posesión de bienes, en el segundo el poder es «autoritario» que apela al «deber de obediencia» como es el caso de un padre de familia o el monarca.

¹⁹⁸ *Ibid.*

¹⁹⁹ Weber, *Economía y Sociedad*, op. cit., pp. 694-695. Es por ello que la estrategia weberiana es un arduo intento por comprender las tendencias estructurales de la modernidad. Cada uno de los desarrollos que estamos tratando tienen una cuidadosa elaboración conceptual, con precisiones y distinciones rigurosas que expresan la pretensión científica de Weber. En el caso del tema que nos ocupa en el presente apartado, el de la dominación, no pueden comprenderse las posiciones del autor sin tener en cuenta conceptos como poder, dominación, disciplina u obediencia. Siendo el poder y la dominación una probabilidad, la primera de imponer la voluntad contra cualquier resistencia y la segunda de encontrar obediencia a un mandato específico cualquier sea su fundamento: «Poder significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad. Por *dominación* debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas; por *disciplina* debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia para un mandato por parte de un conjunto de personas que, en virtud de actitudes arraigadas, se pronta, simple y automática.» (*Idem*, p. 43) El ejercicio del poder o de la dominación tienen el mismo reclamo, la obediencia, en el sentido de que quien lo hace asume como propio el mandato que se le ha dado, lo asume como su «máxima»: «‘Obediencia’ significa que la acción del que obedece transcurre como si el contenido del mandato se hubiera convertido, por sí mismo, en máxima de su conducta; y eso únicamente en méritos de la relación formal de obediencia, sin tener en cuenta la propia opinión sobre el valor o desvalor del mandato como tal.» (*Idem*, p. 172) Resulta importante por ello una comprensión de la teoría del poder en Weber que relacione a esta noción fundamental con aquellos conceptos claves de su sociología de la dominación. Sólo así se podrá comprender las propias ideas del pensador alemán que expresa en sus conferencias de 1919. Lo mismo con su noción de política como lucha, el Estado y la dominación o la relación entre ética y política. Acerca de estos temas, véase Stefano Guzzini, «El poder en Max Weber», traducción: Sergio Caballero Santos, en *Revista Relaciones Internacionales*, N° 30, Grupo de Estudios de Relaciones Internacionales, Madrid, 2016, pp. 98-109.

²⁰⁰ Weber, *Economía y Sociedad*, op. cit., p. 697.

Además, como resulta evidente, Weber insiste en que se trata de dos instancias distintas, con lógicas diferencias aunque no antagónicas. Porque, como lo señalamos, «relaciones *autoritarias* formalmente establecidas o, mejor dicho, que puede socializarse en una *heterocefalía del poder de mando y del aparato coactivo*». Pero para nuestro autor resulta decisivo utilizar en este caso el concepto de dominación en un sentido limitado opuesto al del mercado que ya vimos, y que coincide con lo que él llama «poder de mando autoritario».²⁰¹

La democracia es una forma de dominación en el sentido señalado, cabe decir, en un sentido político. Pero Weber no es concesivo con la pretensión emancipadora del discurso democrático justamente porque reconoce sus límites y que surgen de las condiciones estructurales de la modernidad.²⁰² Porque el pensador alemán, muy atento a los debates de su época, es crítico con cualquier especie de ampliación de un programa ético-político del tipo «*Sermón de la Montaña*» como lo es, por ejemplo, las proclamas a favor de una democracia directa o «pura».

La razón de la imposibilidad de una democracia pura es un dato sociológico: la complejidad de las sociedades modernas que lleva a una creciente especialización funcional y el dominio de los funcionarios de la burocracia.²⁰³ Toda sociedad tiende a

²⁰¹ *Idem*, p. 699. La dominación, su ejercicio y condiciones, no deja de ser compleja según lo apreciamos en el pensamiento de Max Weber. Es por ello que le dedica en su magna obra póstuma innumerables precisiones. La dominación es definida de la siguiente manera: «Consiguientemente, entendemos aquí por ‘dominación’ un estado de cosas por el cual una voluntad manifiesta (‘mandato’) del ‘dominador’ o de los ‘dominadores’ influye sobre los actos de otros (del ‘dominado’ o de los ‘dominados’), de tal suerte que en un grado socialmente relevante estos actos tienen lugar como si los dominados hubieran adoptado por sí mismos y como máxima de su obrar el contenido del mandato (‘obediencia’). Además, es necesario realizar reserva al cumplimiento del mandato, ya que importa el sentido con el que el dominado obedece tal mandato, es decir lo que llama como un ‘como si’». He aquí el aspecto decisivo de la dominación. Lo que importa es el sentido atribuido al mandato, en primer lugar el mandato puede ejercerse por «‘compenetración’», «‘inspiración’» o por «‘persuasión’ racional», por otra parte, se puede cumplir con un mandato por «convencimiento de su rectitud», por «sentimiento del deber», por «temor», por «‘mera costumbre’» o por «conveniencia». (*Idem*, p. 699)

²⁰² Algo que debemos tener presente justamente cuando se trata de establecer el sentido de la democracia en un contexto moderno. Así, en un notable estudio sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* elaborado por Peter Ghosh se llega a una interesante conclusión. Si el valor de este estudio está justamente en el análisis exhaustivo de la génesis de *La ética protestante*, su contexto de producción y su articulación con los estudios de la religión que hiciera Weber, no lo es menos por las referencias que podemos encontrar sobre el nexo entre capitalismo, religión y democracia: «To conclude: it is clear from Weber’s speeches and writings in the 1890s that the origin of Weberian bourgeois democracy was religious; and that this coexisted with a ‘purely historical’ conception of Christianity as a central component in the evolution of the Occident across millennia. In his own particular sense of the word, the centrality of religion within Weber’s thought-world was clearly established not merely by this date but fully twenty years before the first appearance of the *PE* [*The Protestant Ethic*] in 1904.» (Ghosh, Peter, *Max Weber and The Protestant Ethic: Twin Histories*, Oxford University Press, New York, 2014, p. 101) «Para concluir: de los discursos y escritos de Weber se desprende que el origen de la democracia burguesa weberiana era religioso; y que esto coexiste con una concepción ‘puramente histórica’ del cristianismo como componente central de la evolución histórica de Occidente durante milenios. En un sentido particular de la palabra, la centralidad de la religión en el mundo de pensamiento de Weber estaba claramente establecida no solo para es fecha, sino completamente veinte años antes de la publicación de *La ética protestante* en 1904.» (La traducción es nuestra)

²⁰³ Como muestra de su gran erudición, no podemos dejar de asombrarnos de los extensos conocimientos que Weber desarrolla en *Economía y Sociedad* sobre la democracia antigua y la medieval. Lo que le permite, en sus caracterizaciones y conceptualizaciones, establecer los caracteres de una democracia fiel a su sentido originario: «Esta forma de gobierno tiene lugar normalmente en asociaciones que presentan las siguientes características: 1) limitación local, 2) limitación en el número de participantes, 3) poca diferenciación en la posición social de los participantes. Además, presupone, 4) tareas relativamente simples y estables y, a pesar de ello, 5) una no escasa instrucción y práctica en la administración objetiva de los medios y fines apropiados.» (Weber, *Economía y Sociedad*, op. cit., p. 701)

crecer *cuantitativamente* y, por lo tanto, a tener un proceso *cualitativo* de diferenciación funcional («Die quantitative und die qualitative Entfaltung der Verwaltungsaufgaben»). Las condiciones de una sociedad tradicional con relaciones de proximidad y vecindad cambian en una sociedad de masas, la democracia tendrá otro significado, ahora combinado a una organización *permanente* y especializada técnicamente como la burocracia. En la democracia de masas, el poder y el dominio de la burocracia son inevitables.

«Un fenómeno análogo al de esta transformación social de una unidad -en el caso límite de la democracia ‘pura’- formada por compañeros en condiciones de vida homogéneas aparece cuando la organización social sobrepasa cuantitativamente una cierta medida o cuando la diferenciación cualitativa de las tareas de gobierno dificulta su realización mediante el sistema de turnos, insaculación o la elección de miembros por breves períodos en forma satisfactoria. Las condiciones que rigen el gobierno en las organizaciones formadas por masas son radicalmente distintas de las que rigen el gobierno de las asociaciones basadas en la relación personal o de vecindad. Cuando se trata de un gobierno de masas, el concepto de la ‘democracia’ altera de tal forma su sentido sociológico, que sería absurdo buscar la misma realidad bajo aquel mismo nombre común. El desarrollo cuantitativo y cualitativo de las tareas el gobierno, que exige una superioridad técnica a causa de la creciente necesidad del entrenamiento y de la experiencia favorece inevitablemente la continuidad, por lo menos de hecho, de una parte de los funcionarios. Con ello surge siempre la posibilidad de que se forme una organización social permanente para los fines del gobierno, lo cual equivale a decir para el ejercicio del dominio.»²⁰⁴

Se sigue que a las transformaciones estructurales del capitalismo occidental, devienen toda una serie de replanteos de las coordenadas institucionales. Del mismo modo el advenimiento de la sociedad de masas modifica sustancialmente el concepto de democracia. Pero, hay algo más, la imposibilidad de la democracia pura se debe al carácter elitista de la democracia moderna: el crecimiento de las exigencias de especialización funcional deviene en una profesionalización del gobierno. Se trata de un fenómeno que analizaremos luego, el surgimiento de la «‘democracia plebiscitaria’», de «democracia de jefes» que Weber denomina una forma de «dominación carismática oculta».

No obstante, no es sólo el “imperio” de la realidad lo que frustra cualquier ideologismo como la reivindicación de la democracia radical. También está la amenaza que significa la vigencia del elemento irracional en las masas. Porque el discurso a favor de una democracia radical termina convirtiéndose en una amenaza institucional, ya que en las masas predomina siempre una mentalidad cortoplacista y las emociones irracionales al margen de cualquier límite, la «‘masa’ como tal (cualesquiera que sean en un caso particular las capas sociales que la forman) sólo ‘piensa hasta pasado mañana’». Algo que se debe a «la influencia momentánea puramente emocional e irracional» según nos lo demuestra la experiencia. Cualquier política, en especial la política en democracia debe

²⁰⁴ Weber, *Economía y Sociedad...*, op. cit., p. 704. «Etwas ähnliches wie bei dieser sozialen Entfremdung der, im Grenzfall der ‘reinen’ Demokratie, eine Einheit von wesentlich gleichartigen Existenzen bildenden Genossen gegeneinander tritt ein, wenn das soziale Gebilde quantitativ ein gewisses Maß überschreitet, oder wenn die qualitative Differenzierung der Verwaltungsaufgaben deren die Genossen befriedigende Erledigung durch jeden beliebigen von ihnen, den der Turnus, das Los oder die Wahl gerade trifft, erschwert. Die Bedingungen der Verwaltung von Massengebilden sind radikal andere als diejenigen kleiner, auf nachbarschaftlicher oder persönlicher Beziehung ruhender Verbände. Insbesondere wechselt der Begriff der ‘Demokratie’, wo es sich um Massenverwaltung handelt, derart seinen soziologischen Sinn, daß es widersinnig ist, hinter jenem Sammelnamen Gleichartiges zu suchen. Die quantitative und ebenso die qualitative Entfaltung der Verwaltungsaufgaben begünstigt, weil nun in zunehmend fühlbarer Weise Einschulung und Erfahrung eine technische Überlegenheit in der Geschäftserledigung begründen, auf die Dauer unweigerlich die mindestens faktische Kontinuität mindestens eines Teils der Funktionäre. Es besteht daher stets die Wahrscheinlichkeit, daß ein besonderes perennierendes soziales Gebilde für die Zwecke der Verwaltung, und das heißt zugleich: für die Ausübung der Herrschaft, entsteht.» (Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft...*, op. cit., p. 547)

subordinarse a la «mente clara y fría»: «La mente clara y fría -y la política eficaz, y aún precisamente la política eficaz democrática, se hace con la cabeza».²⁰⁵

En realidad, la insistencia de Weber en el peligro de la democracia radical forma parte de una de sus objeciones al socialismo. En una conferencia pronunciada en Viena y, justamente, titulada *El socialismo* (*Der Sozialismus*, 1918) concentrará sus críticas, exponiendo algunas de sus propias posiciones al respecto, en un contexto de efervescencia social y política en Alemania ante el clima de crisis luego de concluida la Primera Guerra Mundial.

Considera que el documento que sienta las bases en esos días del socialismo, especialmente de las posiciones socialdemócratas, es *El Manifiesto Comunista* de Marx y Engels. Un trabajo al que considera de gran valor científico, aunque él mismo no comparta varias de sus ideas fundamentales. *El Manifiesto* profetiza la crisis y el colapso final de la economía capitalista y la propiedad privada, anticipa el logro de la sociedad sin clases, previo paso por la dictadura del proletariado, situación transitoria que conduciría finalmente a una «asociación de individuos».

Ahora bien, no aparece claro en los argumentos de los socialistas cómo llegará el final del capitalismo, y Weber se concentrará en analizar y criticar la validez de las ideas socialistas a favor de la crisis inevitable del capitalismo. Como en sus primeros escritos metodológicos, condenará las conclusiones del socialismo científico marxista, en particular los intentos de desprender ideales de acción política de las indagaciones sobre el capitalismo.²⁰⁶

Entre los argumentos que desarrolla sobre el carácter ineludible del socialismo, resulta interesante destacar aquél que sostiene la evolución progresiva del capitalismo al socialismo tomado de las tesis socialistas revisionistas de la época. La tesis en cuestión sostenía el cambio gradual a través de un progreso estructural de una forma capitalista de la organización económica a otra socialista. La socialización de los medios de producción será más eficiente en la asignación de los recursos que la economía capitalista basada en el derecho a la propiedad privada. Al contrario, el triunfo del socialismo traerá una paradoja fundamental en su programa ético-político: «La dictadura del funcionariado, no la del obrero, es la que -por lo menos del momento- se encuentra en pleno avance».²⁰⁷

El socialismo no conducirá al reino de la libertad, ni tampoco a la dictadura del proletariado, sino a la *dictadura del burócrata* que dirige y controla la producción socialista. Las necesidades técnicas de una economía socialista llevarían a una burocratización sin límites y un retroceso tecnológico, y al eliminar al mercado se reducen la racionalidad formal y la eficiencia en la asignación de recursos. El capitalismo, por su parte, es el sistema que impediría la burocratización total de las sociedades modernas, es el sistema de organización social que permite la posibilidad de preservar algo de la libertad personal. Pero tampoco consideraba al capitalismo como un sistema sin imperfecciones. Muy por lo contrario, fue un observador agudo de las sociedades industriales occidentales a las que, sin embargo, consideraba superiores a cualquier otro modelo de sociedad en la necesidad de administrar los recursos y las exigencias técnicas de la producción.²⁰⁸

²⁰⁵ Weber, *Economía y Sociedad*, op. cit., p. 1117.

²⁰⁶ Weber, Max, «El socialismo», en Weber, Max, *Escritos Políticos*, estudio preliminar y traducción: Joaquín Abellán, Alianza Editorial, Madrid, 1991, pp. 327-332.

²⁰⁷ *Idem*, pp. 332-333.

²⁰⁸ Por cierto, como afirmamos, Weber no participa de la afirmación de valores ni de liberalismo ni del marxismo. Pero queda un interrogante importante. Si acaso había una concepción de lo político, sus notas específicas nunca las formuló. A los sumo podemos orientar su significado a partir de la valoración positiva que realizara de «valores sustantivos» y «sentidos simbólicos» por su funcionalidad a la formación de «identidades políticas»: «Weber's critique of liberalism and Marxism is informed by an ambition to salvage the political from the tight grip of economic reductionism, instrumental rationality,

Cualquier apelación a un proyecto emancipatorio de la democracia tiene sus límites, algo que alcanza no sólo al socialismo, sino que, también, a cualquiera de las especies del discurso del tipo «*Sermón de la Montaña*». Con lo cual, se hace imposible considerar a la democracia fuera de lo que llama una «política eficaz» y sin considerar al Parlamento, la dinámica de los partidos de masas y de los políticos profesionales que responden a la exigencias de la Politización moderna.

4-Posibilidades de la democracia

a) Parlamentarismo y liderazgo

La política ocupaba un lugar central en el pensamiento de Max Weber. No sólo en su preocupación por precisar las nociones políticas esenciales en sus diversas labores de investigador social, sino, también, en sus ensayos de actualidad política, en los cuales son constantes las reflexiones sobre el parlamentarismo, el liderazgo carismático y la democracia. Sin embargo, la complejidad social y funcional lleva a que la función del Parlamento adquiriera características particulares en una democracia de masas.

Por consiguiente, surgiría como consecuencia una oposición entre parlamentarización y democratización, siendo que los procesos de democratización y burocratización se implican mutuamente. El Parlamento adquiere caracteres únicos en las sociedades modernas. Es decir, no se puede pensar la institución parlamentaria sin tener en cuenta las complejas tendencias de la modernidad; tal consideración lo lleva a plantear la necesidad de una *política posible* en la que puedan convivir parlamentarismo, burocracia y democracia.

Es por ello que Weber consideraba que el Parlamento, como órgano de representación política, constituye el mínimo consentimiento o aprobación de las preferencias políticas de los ciudadanos que se encuentran bajo el dominio de la burocracia.²⁰⁹ Después de todo, lo que expresa el Parlamento no es un debate sobre las grandes cuestiones de Estado, o de dirección de la política general, sino que ha quedado reducido a ser mera instancia plebiscitaria. La institución parlamentaria puede ciertamente tener protagonismo en los asuntos presupuestarios, pero en realidad, «queda excluido de la participación positiva en la dirección política». Puede, por ello, practicar una «‘política negativa’» al oponerse a la administración como si fuese una «potencia enemiga».²¹⁰

El modelo clásico de un sistema parlamentario es el modelo inglés, un sistema que estaba desapareciendo en la época de Weber. En el modelo inglés son necesarios dos partidos políticos que se sustentan socialmente en el poder aristocrático (con

and the normal politics of interest and utilitarian calculations. Although he never systematically spelled out this alternative wider concept of the political, he did claim that substantive values and symbolic meanings are more constitutive to the formation of political identities and to the shaping of collective action than interests are.» (Kalyvas, *Democracy and the Politics of the Extraordinary...*, op. cit., p. 46) «La crítica de Weber al liberalismo y el marxismo está informada por la ambición de salvaguardar lo político del estrecho control del reduccionismo económico, la racionalidad instrumental, y la política normal de intereses y de cálculos utilitarios. Aunque nunca explicó sistemáticamente esta alternativa más amplia del concepto de lo político, afirmó que los valores sustantivos y los sentidos simbólicos son más significativos en la formación de identidades políticas y la organización de la acción colectiva que los intereses.» (La traducción es nuestra)

²⁰⁹ Weber, *Economía y Sociedad*, op. cit., p. 1095. Las consideraciones de Weber sobre el Parlamento en *Economía y Sociedad*, en realidad fueron publicadas en una serie de artículos en el *Frankfurter Zeitung* en 1917 y sería editado más tarde como libro, con el título *Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada. Una crítica política de la burocracia y de los partidos*, en 1918 (*Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland. Zur politischen Kritik des Beamtentums und Parteiwesens*, 1918).

²¹⁰ Weber, *Economía y Sociedad*, op. cit., p. 1095.

características feudales, los «*honoratories*»). Idéntica situación de influencia del poder feudal aparece en Alemania, con la diferencia que en éste país el Parlamento es una figura decorativa subordinado al poder del monarca y sus cortesanos.²¹¹

La tradición inglesa de la época fue alterada por los cambios en la ley electoral que significaron una ampliación de la participación democrática con la consiguiente *burocratización* de los partidos políticos. En los modernos Estados industriales no es posible la existencia de dos partidos como en el modelo parlamentario inglés. Las razones son: la división de la sociedad en clases sociales (burguesía y proletariado) y la presencia del socialismo que tiende a ampliar las bases de la participación social y política. Es el advenimiento de una sociedad de masas. El poder de los «*honoratories*», la forma de poder feudal sustentado en los latifundios patriarcales en las regiones agrarias, carece de importancia en las modernas sociedades industriales, en las cuales la «*propaganda moderna de masas*» busca la racionalización del fin de los partidos que es el éxito electoral. Crece cada vez más la organización de los partidos, en particular para captar el interés de la juventud, y articular sus metas con los objetivos económicos a través de sindicatos, cooperativas, etc. Al mismo tiempo que crecen las actividades son necesarios mayores presupuestos para cubrir los gastos de la organización, aparece con fuerza la «*importancia del aparato del partido*».²¹²

Con la decadencia de la de los «*honoratories*», la función parlamentaria adquiere relevancia cuando se enfrenta al poder de la burocracia. Por esa razón el Parlamento tiene su importancia cuando: (1) Se trata de que los directivos de la administración surjan del Parlamento, el «*sistema parlamentario*» en sentido estricto, (2) Para que los funcionarios permanezcan o no en su puesto es necesaria la aprobación o el rechazo del Parlamento, la «*selección parlamentaria* de los jefes», (3) Los funcionarios deben rendir cuenta de su actuación ante el Parlamento, la «*responsabilidad parlamentaria* de los jefes» y (4) Las normas que dicta el Parlamento regulan la actuación de la administración, es decir lo que se conoce como el «*control parlamentario de la administración*».²¹³

²¹¹ Las reflexiones políticas de Weber le conceden una importancia fundamental al Parlamento, contrastando con la verdadera situación del *Reichstag* en el período de Bismarck. Su rechazo a tal situación se dirigía, fundamentalmente, contra las formas políticas del feudalismo agrario y el espíritu burocrático. Subraya Weber las circunstancias que se dieron a partir de 1890, fecha de la salida de Bismarck del gobierno de Alemania, en las que el ascenso a las posiciones destacadas en la conducción del Estado eran a través de «relaciones cortesanas casuales», por la influencia de los sectores feudales o por la promoción de funcionarios burócratas sin capacidad de liderazgo. Los partidos excluidos del ejercicio del poder, como la socialdemocracia, buscan acceder a cargos en los municipios o en otras esferas de la administración pública, y practican una política hostil frente al Estado al carecer de cargos de responsabilidad. Por su parte, los partidos parlamentarios con representación están dominados por políticos sin capacidad y burócratas, y desplazan a los jóvenes con auténtica vocación de liderazgo. Como señala Bendix, respecto a las reflexiones de Weber sobre el liderazgo político y el contraste con la situación de otros países europeos: «En cambio, en la Alemania de su tiempo no encontraba sino testimonio de inepticia política, y lo atribuía al predominio del *parvenu*, cuyos aires de aristocracia, lealtad monárquica ostentosa y patriotismo palabrero y altisonante disimulaban con una cortina de humo la carencia de distinción, la cobardía cívica y la falta absoluta de 'carácter político'.» (Bendix, *Max Weber, op. cit.*, p. 414)

²¹² Weber, *Economía y Sociedad*, *op. cit.*, p. 1105.

²¹³ *Idem*, p. 1095. Observa Weber que la experiencia parlamentaria inglesa de la época, que contrasta con la situación en Alemania, ha permitido el surgimiento de una cantidad suficiente de «temperamentos políticos» y «personalidades dirigentes»: «Por una parte, la carrera parlamentaria abre a las ambiciones políticas y a la voluntad de poder y responsabilidad las mayores oportunidades y, por otra parte, debido al rasgo 'cesarístico' de la democracia de masas, los partidos se ven obligados a someterse allí, en calidad de jefes y tan pronto como se revelan en condiciones de conquistar confianza de las masas, a personalidades de temperamento y dotes verdaderamente políticos.» (*Idem*, p. 1116)

Las condiciones políticamente adecuadas para el logro de una *política estable*, tal como la denomina Weber, pasan por la existencia de un *Parlamento fuerte* y de un sistema de *partidos parlamentarios responsables*. Estas condiciones son los que permiten, a su vez, un espacio de selección y prueba de políticos capaces para dirigir el Estado, es decir, la «*selección parlamentaria* de los jefes». El Parlamento cumple, así, la importante misión de proveer cargos directivos a la administración burocrática, los gobernantes deben surgir de los mecanismos que impone la selección parlamentaria. Justamente, en esta función reside su principal fuente de legitimidad política: la de generar líderes para una acción política responsablemente eficaz.²¹⁴

Pero el avance de la Politización tiene sus consecuencias negativas. Weber se manifestará particularmente preocupado por la creciente burocratización, y cómo se puede introducir una *racionalidad de fines* en el imperio de la *racionalidad formal*, la *racionalidad de los medios*. En particular le interesa la amenaza que la burocratización representa para la libertad individual en las organizaciones políticas del futuro. Algunos autores, para subrayar su liberalismo político insisten constantemente en esta antinomia libertad individual-burocracia. («der Freiheit ‘individuell’ und Bürokratisierung») Resultaría sensato ser escéptico con respecto a la supervivencia de las «conquistas de la época de los ‘derechos del hombre’» («Errungenschaften der Ära der ‘Rechte des Menschen’») y no menos dudas despierta la creencia que la democracia será una vía emancipadora como cualquier programa ético-político.

«1) ¿Cómo es posible en presencia de la prepotencia de esa tendencia hacia la burocratización salvar todavía algún resto de libertad de movimiento ‘individual’ en algún sentido? Porque a fin de cuentas constituye un burdo autoengaño creer que sin dichas conquistas de la época de los ‘derechos del hombre’ podríamos -aún el más conservador entre nosotros- ni siquiera vivir.

2) ¿Cómo puede darse alguna garantía, en presencia del carácter cada día más imprescindible del funcionarismo estatal -y del poder creciente del mismo que de ello resulta-, de que existen fuerzas capaces de contener dentro de límites razonables, controlándola, la enorme prepotencia de dicha capa, cuya importancia va aumentando de día en día? ¿Acaso la democracia sólo será también posible en ese sentido limitado?

3) Una tercera cuestión, y aún la más importante de todas, resulta de la consideración de lo que la burocracia no realiza como tal. Es fácil comprobar, en efecto, que su capacidad de realización, tanto en el terreno de la empresa político-estatal pública como en el de la economía privada, presenta límites fijos. El espíritu rector,

²¹⁴ Algo para destacar que a Weber le resultan ajenas las ideas iusnaturalistas y contractualistas liberales como principio de legitimidad política. Es decir, ideas tales como soberanía popular o de limitación del poder en el sentido del republicanismo liberal. A propósito del liberalismo de Weber, se puede señalar que si bien en su obra existe una valoración de las instituciones político-jurídicas liberales lo cierto es que esta importancia que les concede «está lejos de reflejar, sin embargo, una recurrencia en los temas perimidos del liberalismo constitucionalista o de la democracia rousseauiana. Weber formará parte de otra tradición, la del realismo político, y está mucho más cerca de Maquiavelo o de Hobbes que de Kant o de Locke. El problema central de la política es el de la eficacia del poder y no del ejercicio de la representación.» (Portantiero, *Los usos de Gramsci*, op. cit., p. 15) Sin embargo, se nos hace preciso realizar una aclaración importante. Y es la siguiente: que la propia propuesta institucional de Weber no le impedía reconocer la inevitable tendencia del Estado y el capitalismo moderno a reforzar la afirmación del individualismo. No hay precedentes históricos en este sentido, sólo en la modernidad se da esta particular cultura de creciente proceso de «individuación» que altea la relación del individuo con la sociedad. A estas «dimensiones objetivas» del Estado y el capitalismo (definidas desde una «ética de responsabilidad» y una «racionalidad con arreglo a fines») se le suman las «dimensiones subjetivas» de las éticas de inspiración religiosa que orientan una conducta «vocacional-aspiracional» o bien una conducta «sensitivo afectiva» (que implican una «ética de convicción» y una «racionalidad con arreglo a valores»). (Vieyra Bahena, Pedro José, Hernández Prado, José, «La noción de individuo moderno en la obra de Max Weber», en *Sociológica*, Año 27, N° 75, México, 2012, pp. 225-229) Por lo tanto, debemos tener en cuenta que las ideas políticas de Weber próximas al realismo político y que rechazan muchas de las tesis liberales clásicas no siempre coinciden con las conclusiones de sus investigaciones del capitalismo occidental que anuncian la inevitabilidad de ciertos procesos.

o sea el 'empresario' aquí y el 'político' allí, es algo distinto del 'funcionario'. No necesariamente desde el punto de vista de la forma, pero sí en cuanto al contenido.»²¹⁵

Como vemos, el fin de la política de los «*honoratories*» y la preocupación por la burocratización de la actividad política, lo lleva a confrontar a los auténticos políticos con los burócratas. Existe una diferencia fundamental entre un político y un funcionario. Para el burócrata lo importante es cumplir con una orden sin importar si es errónea o no, no tiene tampoco dotes de mando, lo que adquiere con el cumplimiento de su misión es una especie de sentimiento de honor. En cambio, lo que caracteriza a un dirigente político es la lucha personal por el poder y la responsabilidad por las acciones que emprende. La administración burocrática se define por la ausencia de condiciones para generar el mando que, justamente, es lo característico de la vida política.

Es por ello que el Parlamento es el espacio donde se forjan los liderazgos. Los líderes políticos surgen a través de una lucha de competencia y deben legitimarse democráticamente por el oficio del demagogo.²¹⁶ El Parlamento comprende una lucha entre oposiciones políticas, es, fundamentalmente, una lucha por el *poder personal*. Las condiciones de la vida política en general, y, en particular, de los partidos políticos, requieren la presencia de una «personalidad dotada de las cualidades de *jefe*» que surge de la selección impuesta por una «lucha de competencia».²¹⁷

Como toda política es esencialmente una lucha, el auténtico caudillaje político sólo es posible a través de la selección que proviene del conflicto.²¹⁸ Porque a nuestro autor le

²¹⁵ Weber, *Economía y Sociedad...*, op. cit., p. 1075. «1) Wie ist es möglich, in die Gegenwart der Arroganz dieser Trend zur Bürokratisierung noch einige Überbleibsel der Freiheit 'individuell' Bewegung in irgendeiner Weise zu retten? Denn letztlich stellt es eine grobe Selbsttäuschung zu glauben, dass ohne diese Errungenschaften der Ära der 'Rechte des Menschen' konnte, selbst die konservativsten unter uns selbst leben.

2) Wie kann man eine gewisse Sicherheit in Gegenwart von Natur geben jeden Tag wichtiger Zustand Beamtentum -und die wachsende Macht davon, dass es ergibt sich- dass es Kräfte in der Lage sind in vernünftigen Grenzen enthält, die Steuerung der enormen Arroganz der Schicht, deren Bedeutung wird von Tag zu Tag zunimmt? Ist die Demokratie wird nur möglich in diesem begrenzten Sinn?

3) Ein drittes Problem, und auch die wichtigste von allen, ergibt sich aus der Überlegung, was die Bürokratie nicht wie solche. Es ist leicht zu sehen, in der Tat, dass ihre Fähigkeit zu erfüllen, sowohl im Bereich der politischen und staatlichen öffentlichen wie in der Privatwirtschaft, feste Grenzen hat. Der leitende Geist oder die 'Unternehmer' hier und 'politisch' ist etwas anderes als die 'offizielle'. Nicht notwendigerweise vom Standpunkt der Form, aber inhaltlich.» (Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft...*, op. cit., p. 835)

²¹⁶ En Alemania, el poder residía en el Kaiser que gobernaba discrecionalmente. El Parlamento era una figura decorativa subordinado a sus decisiones, mientras que en Inglaterra o Francia existían gobiernos parlamentarios de coalición de partidos mayoritarios que expresaban el pluralismo social y político de sus respectivas sociedades. En el sistema político alemán, primaban los intereses de los terratenientes del Este del Elba, es decir de la nobleza prusiana, los intereses de la burocracia civil y el ejército. En consecuencia, el sistema institucional sería incapaz de generar en el futuro un líder político a la altura de un Bismarck. Tampoco durante la revolución industrial surgiría una burguesía con protagonismo político y, por consiguiente, cualquier forma de liberalismo debe subordinarse a las expectativas de los sectores conservadores. (Cf. Pinto, *Max Weber actual...*, op. cit., pp. 87-97) Las continuas reflexiones sobre Alemania y la comparación con los Estados Unidos y en especial con Inglaterra se orientan a sacar a la luz el contraste que presenta el sistema político alemán en materia de desarrollo parlamentario y su capacidad de generar liderazgos fuertes: «A la cabeza de los partidos alemanes vemos desde hace mucho tiempo a los mismos dirigentes, muy respetables sin duda personalmente pero que con frecuencia no destacan especialmente ni por su mentalidad ni por su temperamento político vigoroso.» (Weber, *Economía y Sociedad*, op. cit., p. 1115)

²¹⁷ *Idem*, p. 1096.

²¹⁸ Sobre la cuestión de la política como conflicto en Weber y el significado que tiene en su obra la premisa del realismo político o «política de poder» («*Machtpolitik*»), véase Raymond Aron, «Max Weber y la política de poder», op. cit., pp. 36-37.

interesa particularmente la calidad de la clase política y que el Parlamento sea capaz de generar auténticos liderazgos. Considera que el problema reside en el «*espíritu burocrático*» al interior del Parlamento, por la injerencia de los funcionarios del partido. El mal para el sistema político es que tienden a ser promovidos los funcionarios que viven «de» la política, mientras que los líderes capaces encuentran obstáculos para su ascenso a los cargos directivos en el aparato burocrático de los partidos. Entonces, las reflexiones sobre la democratización y la cada vez mayor tendencia a la organización racional de la lucha política, requieren siempre del «político profesional». De aquellas personas que hacen de la política el *sentido* mismo de sus vidas, o sea, los que viven «de» la política y los que viven «para» la política.

b) Profesionalización de la política

Weber se alejará cada vez más de los planeos de Rickert, que ya tuvimos ocasión de analizar, vinculados a la trascendencia ontológica de los valores y su relación con las diversas esferas de la acción humana. Por una parte, sus diferencias con el neocriticismo de Rickert son sobre la cuestión de la existencia de los valores y su exigencia normativa y, por otra, en lo que respecta a sus posibilidades de ser realizados prácticamente.

Tanto en *Ciencia como vocación* (*Wissenschaft als Beruf*) como en *Política como vocación* (*Politik als Beruf*), ambas conferencias pronunciadas en 1919, vuelve sobre estas cuestiones. Al margen de estos últimos trabajos acerca de la política y la ciencia, lo cierto es que con ellos se cierra antes de su temprana muerte un interés permanente de su parte por el problema de la relación de los valores con estas dos esferas de la actividad humana.²¹⁹ Si, como lo hemos señalado, para nuestro autor la política es una «cuestión abierta», lo impredecible, sin embargo, la racionalización del mundo moderno también se expresa de dos modos en la política, por un lado con el surgimiento del Estado Moderno, por otro, con la aparición de una categoría social inédita que se da sólo en Occidente, el «político profesional».

Es cierto, Weber considera que este fenómeno ha existido desde siempre, pero lo específico de la civilización occidental es el caudillaje político que aparece en la persona del «demagogo libre» de la ciudad-estado, una realidad sociológica típicamente

²¹⁹ Max Weber sostuvo siempre una clara diferenciación entre ciencia y política. No se puede hacer política y ciencia al mismo tiempo sin dejar de respetar la dignidad de una u otra disciplina. Sin embargo, reconoció siempre un particular vínculo entre ambas. Por otra parte, destaca que la ciencia no puede mezclarse con opiniones valorativas de ninguna especie, ni tampoco el conocimiento científico tiene una capacidad de inteligibilidad ilimitada de la naturaleza y el mundo social: «La ciencia que él concibe es aquella que es susceptible de servir al hombre de acción, del mismo modo que la actitud de éste difiere en su fin, pero no en su estructura, de la del hombre de ciencia. [...] Max Weber tenía empeño en demostrar que la ciencia tiene un sentido y que vale la pena consagrarse a ella aunque lleve a despejar al mundo de su encanto y sea, por esencia, inacabable. Se batía en dos frentes: contra quienes amenazan con corromper la pureza del pensamiento racional mezclado con él actitudes políticas o efusiones sentimentales, y contra aquellos que falsean la significación de la ciencia atribuyéndole la capacidad de captar el secreto de la naturaleza y del hombre.» (Aron, Raymond, «Introducción», en *El político y el científico*, op. cit., p. 10; p. 19) La ciencia no puede expresarse acerca de la validez o no de determinados valores, ni tampoco de la preferencia por determinados fines con respecto a otros, ya que sólo debe limitarse a elaborar instrumentos técnicos de uso práctico. En este sentido, señala Aron un aspecto que ya habíamos apreciado sobre el nihilismo axiológico de Weber: «Las implicaciones nihilistas de algunos textos de Max Weber son innegables. He de añadir que el nihilismo fue una de las tendencias de su pensamiento. ‘Dios ha muerto, todo es lícito’. O al menos, ‘Dios ha muerto, cada cual elige su propio dios, que tal vez será un demonio’. Pero no esta tendencia la única que atraviesa su pensamiento. El nihilismo nietzscheano en el que a veces desembocaba era menos objeto de una elección deliberada que consecuencia semiinvoluntaria de un principio a sus ojos fundamental: la imposibilidad de demostrar científicamente un juicio de valor o un imperativo moral.» (*Idem*, pp. 56-57)

occidental, y, posteriormente, con el jefe de partido del sistema parlamentario en el Estado Constitucional, que también es algo específico de Occidente.²²⁰ La figura del político, su especificidad sociológica, se caracteriza por la responsabilidad que no puede delegar, y por la parcialidad, la pasión y la lucha que se deriva de su situación particular en el juego polémico de la política.²²¹

Con el surgimiento del Estado constitucional, el *demagogo*, que ejerce su poder a través del aparato del partido, es la figura característica del jefe político en Occidente. La profesionalización se revela de dos formas. Por una parte, porque vive *de* la política, o sea, obtiene de ella los medios materiales de subsistencia, por otra, porque vive *para* la política. («man lebt 'für' die Politik -oder aber: 'von' der Politik»). En este último caso, la política le da un *sentido* vital en el que todo su esfuerzo personal está orientado a realizar *algo*, sea por la mera satisfacción del poder, el poder que sea agota en sí mismo, o bien, porque busca realizar una *causa*, asumiendo fines como ideales que le dan *sentido* a su acción. En esto consiste, precisamente, la vocación o la identidad de toda profesión («Beruf»).²²²

«Hay dos formas de hacer de la política una profesión. O se vive 'para' la política o se vive 'de' la política. La oposición no es en absoluto excluyente. Por lo contrario, generalmente se hacen las dos cosas, al menos idealmente; y, en la mayoría de los casos, también materialmente. Quien vive 'para' la política hace 'de ello su vida' en un sentido *íntimo*; o goza simplemente con el ejercicio del poder que posee, o alimenta su equilibrio y tranquilidad con la conciencia de haberle dado un *sentido* a su vida, poniéndola al servicio de 'algo'. En este sentido profundo, todo hombre serio que vive para algo vive también de ese algo. La diferencia entre el vivir *para* y el vivir *de* se sitúa, pues, en un nivel mucho más grosero, en el nivel económico. Vive, 'de' la política como profesión quien trata de hacer de ella una fuente duradera de *ingresos*; vive 'para' la política quien no se halla en este caso.»²²³

²²⁰ Weber, «La política como vocación», en *El político y el científico*, op. cit., p. 87.

²²¹ *Idem*, pp. 115-116.

²²² *Idem*, pp. 95-96. Profesión (*beruf* en alemán, *calling* en inglés) es una posición vital vinculada a una esfera particular del trabajo humano. Para Weber, este concepto no encuentra precedentes históricos en la antigüedad, surgiría como un aporte específico del luteranismo en el proceso de racionalización de la vida. El concepto de profesión fue una categoría orientadora de sus investigaciones sobre sociología de la religión: «Siguiendo la génesis histórica de la palabra a través de las distintas lenguas, se ve en primer término que los pueblos preponderantemente católicos carecen de una expresión coloreada con ese matiz religioso para designar lo que los alemanes llamamos *Beruf* (en el sentido de posición en la vida, de una esfera delimitada de trabajo), como careció igualmente de ella la antigüedad clásica, mientras que existe en todos los pueblos de mayoría protestante.» (Weber, *La ética protestante...*, op. cit., pp. 81-82) Por lo demás, como hemos señalado siguiendo a Peter Ghosh, resulta importantísimo tener presente la conexión interna entre los diversos momentos de la producción weberiana, en especial sus estudios sobre la religión. Así, aparece el aporte sustantivo del protestantismo a la profesionalización-ascetismo con que aparecen las esferas delimitadas del trabajo humano: «When one adds the mesh of connections, genetic and conceptual, that bind the *PE* [*The Protestant Ethic*] to the series of Weber's methodological writings, as also to the late lectures on 'Science' and 'Politics as a Vocation' (1917-19), texts which, however secular their subjects might seem, must be situated within the broader context of Weber's religious ideas, it becomes clear how difficult it is to find areas of enquiry in his oeuvre that have no significant connection with the *PE* [*The Protestant Ethic*].» (Ghosh, *Max Weber and The Protestant Ethic...*, op. cit., p. 141) «Cuando se añade la malla de conexiones, genética y conceptual, que unen *La ética protestante* a la serie de escritos metodológicos de Weber, así como a las últimas conferencias sobre 'Ciencia como vocación' y 'Política como vocación' (1917-19), textos que, por muy seculares aparezcan los sujetos en ellos, deben ubicarse dentro del contexto de las ideas religiosas de Weber, se hace evidente lo difícil que es encontrar áreas de investigación que no tengan una conexión significativa con *La ética protestante*.» (La traducción es nuestra)

²²³ Weber, «La política como vocación», en *El político y el científico*, op. cit., pp. 95-96. «Es gibt zwei Arten, aus der Politik seinen Beruf zu machen, Entweder: man lebt 'für' die Politik -oder aber: 'von' der Politik. Der Gegensatz ist keineswegs ein exklusiver. In aller Regel vielmehr tut man, mindestens ideell, meist aber auch materiell, beides: wer 'für' die Politik lebt, macht im innerlichen Sinne 'sein Leben daraus': er genießt entweder den nackten Besitz der Macht, die er ausübt, oder er speist sein inneres

Está claro lo que significa «vivir *de*» la política: es los que hacen de la política una fuente de ingresos. En el caso de los que asumen «vivir *para*» la política aparecen dos aspectos, el sentimiento de poder que se agota en sí mismo o bien el poder para la defensa de una causa, de un fin. La política confiere el sentimiento de poder y la posibilidad de influir en el destino de los hombres, el «político profesional» tiene conciencia de su influencia sobre los demás, de ejercer poder sobre ellos, y de participar sobre los acontecimientos históricos aunque sea modestamente.²²⁴

Sin embargo, el poder, es decir la satisfacción psicológica que supone y las posibilidades influencia social derivadas de su ejercicio, requiere en los políticos de vocación una serie de condiciones. En este aspecto introduce la necesidad de contar con una dimensión ética, un conjunto de cualidades decisivas para el político. Weber enumera tres condiciones: «Puede decirse que son tres las cualidades decisivamente importantes para el político: pasión, sentido de la responsabilidad y medida (*Augenmass*). Pasión en el sentido de ‘positividad’ (*Sachlichkeit*), de entrega apasionada a una ‘causa’ (*Sache*), al dios o al demonio que la gobierna».²²⁵

Solamente quien puede conducirse con medida y moderación puede realizar una política eficazmente responsable. Únicamente un político que posea lo que en política se ha denominado tradicionalmente como prudencia podrá ser responsable de las consecuencias de la acción. Entre estas condiciones que debe reunir el político, Weber le dará particular importancia a la «medida». La «medida», el equilibrio reflexivo sobre los asuntos y las personas es lo que contrarresta la «vanidad», a la que consideraba como una auténtica enfermedad de los políticos que sólo se preocupan de la «pura embriaguez personal por el poder,» o sea, la mera «política de poder» (*Machtpolitik*).²²⁶

Gleichgewicht und Selbstgefühl aus dem Bewußtsein, durch Dienst an einer ‘Sache’ seinem Leben einen Sinn zu verleihen. In diesem innerlichen Sinn lebt wohl jeder ernste Mensch, der für eine Sache lebt, auch von dieser Sache. Die Unterscheidung bezieht sich also auf eine viel massivere Seite des Sachverhaltes: auf die ökonomische. ‘Von’ der Politik als Beruf lebt, wer danach strebt, daraus eine dauernde Einnahmequelle zu machen, -‘für’ die Politik der, bei dem dies nicht der Fall ist.» (Weber, Max, *Politik als Beruf*, Reclams Universal Bibliothek, Stuttgart, 2010, p. 16)

²²⁴ Weber, «La política como vocación», en *El político y el científico*, op. cit., p. 152.

²²⁵ *Idem*, p. 153.

²²⁶ *Idem*, pp. 155-156. El equilibrio racional al margen de los excesos pasionales es la moderación, pero la política también tiene que ser pasional. El problema es cómo conciliar esas condiciones, la «medida» y la «pasión», que en última instancia se pueden resumir en una dicotomía entre la razón y la emoción, y que queda en las siguientes palabras a las que ya hicimos referencia: «La mente clara y fría -y la política eficaz, y aún precisamente la política eficaz democrática, se hace con la cabeza.» (Weber, *Economía y Sociedad*, op. cit., p. 1117) Igualmente, en *Política como vocación*: «El problema es, precisamente, el de cómo puede conseguirse que vayan juntas las mismas almas la pasión ardiente y la medida fría. La política se hace con la cabeza y no con otras partes del cuerpo o del alma.» Si bien los valores son importantes para el hombre de acción, su consecución tendrá que ser racional. Su reconocimiento que la política debe, además, tener “causas” a realizar, lleva a sugerir que no era un nihilista radical, sino más bien un relativista que entendía que no es conveniente una mera «política de poder». No basta tampoco el poder ni la «medida», también es necesario alguna «causa» y valores para realizar responsablemente a través de la acción. Sin fines responsablemente asumidos no es posible la política, porque, en definitiva, hay dos males supremos en política, «la ausencia de finalidades objetivas» y la «falta de responsabilidad». (Weber, «La política como vocación», en *El político y el científico*, op. cit., pp. 154-155) La política no deberá girar en el vacío, sino que tiene que estar al servicio de una causa que se persigue con pasión, y es muy claro al respecto: una política carente de causas a realizar está «condenada a la inanidad», a la insignificancia. Pero, si bien la política debe estar subordinada a alguna causa, Weber se consideraba incapaz de sugerir un conjunto de preceptos indicativos sobre cuál es el contenido de valor que debería tener la política. Los valores dependen de las preferencias de todo hombre de acción en general, y de cada político en particular.

Si falta una causa, la política gira en el vacío. Sin embargo, no podemos decidir cuál es el credo verdadero ni tampoco la ciencia puede ayudarnos. Si no es posible establecer alguna ética que oriente la acción política, ¿cómo se puede tratar esta cuestión tan importante de la relación entre ética y política? Weber, en cuanto no podemos apelar a una ética fundada en algún plano trascendente como lo ha entendido la reflexión filosófica clásica, se limita a dar una respuesta desde lo que la experiencia demuestra, es decir, lo que la realidad del actuar humano siempre manifiesta efectivamente. Y lo que la experiencia humana nos enseña es «que toda acción éticamente orientada puede ajustarse a *dos* máximas fundamentalmente distintas entre sí e irremediablemente opuestas: puede orientarse conforme a la ‘ética de la convicción’ o conforme a la ‘ética de la responsabilidad’ (*‘gesinnungsethisch’ oder ‘verantwortungsethisch’*)».²²⁷

En el primer caso, en la «ética de la responsabilidad», para el hombre de acción lo importante es la preocupación por las consecuencias de su actuar, y no bastan las convicciones o creencias personales para justificar sus actos. En el segundo caso, en la «ética de la convicción», lo primordial son las ideas y valores personales, y, sobre todo, su realización en la realidad sin que surja, en principio, la preocupación por las consecuencias de la acción. Lo cierto es que todo hombre de acción *debe* asumir una moral de la responsabilidad, y ajustarse a una lógica de la eficacia y no la sumisión a un conjunto de reglas como las del tipo de la moral kantiana o el «*Sermón de la Montaña*».

Pero esta opción ética no se funda en alguna validez normativa, sino en su adecuación con la realidad concreta. De este modo, las condiciones estructurales que impone la modernidad implican un límite a cualquier programa ético-político. La lógica de la *Politisierung*, derivada de la funcionalidad que tiene el Estado con la economía capitalista a través de extensión de la democratización-burocratización, lleva a una creciente profesionalización de cada esfera de la vida social. La política no puede sustraerse a esta lógica.

Es por ello que si bien las instituciones de la forma ético-política liberal son las que mejor responden a las exigencias de los procesos socioeconómicos modernos, sin embargo, están atravesados por el *factum* de la Politización que lleva a que no pueda postular cualquier especie de contenido sustancial. Como la democracia moderna no puede ser adscripta a ningún significado sustantivo, su rasgo inevitable será de carácter elitista y gobernada por liderazgos cesarísticos legitimados por la «confesión de una ‘fe’» de los dominados.

5-Hacia una democracia de élites

a) Democracia plebiscitaria y cesarismo

Weber en ningún momento afirma que un moralista de la «ética de la responsabilidad» no tenga ningún tipo de convicciones ni tampoco que un moralista de la «ética de la convicción» no sea responsable de sus actos. Lo que indica es que en casos extremos, y trágicamente si se quiere, pueden llegar a estar en abierta contradicción y, consecuentemente, el primero, el moralista de la responsabilidad, dejará de lado sus convicciones ante la necesidad de una acción eficaz, mientras que, el segundo, preferirá la afirmación de sus valores antes que el éxito.

Pero el pensador alemán, en tanto realista que está al tanto de las tendencias estructurales de Occidente, que cuestiona cualquier extremismo ideológico y los desvaríos de la política exterior alemana que llevaron al desastre de la Gran Guerra, prefiere la

²²⁷ Weber, «La política como vocación», en *El político y el científico*, op. cit., p. 163.

primera opción, por la «ética de la responsabilidad». Por todo ello, se verá inclinado a postular una democracia de élites donde lo fundamental es la calidad del elenco gobernante.

De esta manera, considera como un hecho inevitable de la Politización moderna el surgimiento de una «democracia plebiscitaria» o una «democracia de jefes», que no es otra cosa que una forma de «dominación carismática oculta».²²⁸ Toda política, y por lo tanto también la política democrática, es una actividad de «interesados» que no lo son exclusivamente por factores materiales, aunque estos están siempre presentes, sino de aquellos que buscan poder y responsabilidad para realizar sus ideas. Existe una división entre los sectores activos y los sectores pasivos en la vida política, y, en consecuencia, entre el jefe político y la «masa pasiva». La política y la democracia se construyen desde «arriba» y no desde «abajo», se realizan a través de la voluntad demagógica del jefe y su grupo, los «participes activos» por lograr la adhesión plebiscitaria de la masa, es decir de los «participes pasivos».²²⁹

Por lo tanto, los líderes capaces, dotados de cualidades excepcionales de mando y una vez triunfantes en el gobierno, se rodean de los diputados del Parlamento, algunos de los cuales formarán parte de su gabinete. Tiende, por lo tanto, a dominar en las democracias modernas el «principio del 'pequeño número'», o sea, el dominio de los «pequeños grupos dirigentes», se trata, por lo tanto de una característica decisiva de los Estados de masas modernos, un «rasgo 'cesarístico' que es imposible de eliminar (en los Estados de masas)».²³⁰

Como habíamos analizado, Weber cuestiona no sólo que es imposible la democracia pura o directa, sino que, también, que resulta inevitable en una sociedad de masas la especialización constante de funciones, la representación de los partidos burocráticos y la influencia de la élite de poder. La democracia es para los pocos con el talento suficiente para lograr la hegemonía.²³¹ Y a diferencia de lo que sostiene el liberalismo, el poder no se alcanza en un juego de argumentos y contraargumentos para convencer con las mejores razones a los gobernados. Porque un líder capaz sólo puede surgir a través del ejercicio del «oficio de demagogo». La «demagogia» («Demagogie») significa la voluntad de los líderes políticos por ganarse la adhesión de las masas en un contexto de creciente democratización de las sociedades modernas. Va una con la otra: es decir

²²⁸ *Idem*, p. 215.

²²⁹ *Idem*, p. 1115.

²³⁰ Weber, *Economía y Sociedad*, *op. cit.*, p. 1098.

²³¹ La democracia como cualquier forma de dominación parte de una distinción fundamental: entre gobernantes y gobernados. Aquello que ha sido un carácter sustancial de lo político tiene a acentuarse con la Politización moderna. Cada vez más el problema de legitimidad de origen y de ejercicio del poder político (que remite al problema de la ideología) tiende a ser obra, producción, de la clase gobernante, es decir, el resultado de su imposición: «Con este concepto del cuerpo gobernante, tenemos la noción de un orden que es hora impuesto. (En el concepto de cuerpo gobernante de Weber está primero el de la clase gobernante, aunque para nuestros fines lo importante es la idea de 'gobernante'.) No es el grupo como todo el que determina su organización; ésta está dada por aquellos que se encuentran en condiciones de imponer el orden y por aquellos que están sometidos a ese orden. Los problemas concretos de la legitimidad proceden de esta división del trabajo entre gobernantes y gobernados; la necesidad de legitimar la imposición de las reglamentaciones del cuerpo gobernante prepara un posible concepto de ideología. Weber insiste vehementemente en el concepto de imposición, contemporáneo de esta polarización de gobernantes y gobernados.» (Ricœur, *Ideología y utopía*, *op. cit.*, p. 220) Igualmente, para un análisis del concepto de democracia en Weber, así también como las posibles interpretaciones que se han vertido y la influencia posterior de las tesis weberianas al respecto, véase René Vázquez García, «Weber y su concepción de la democracia posible», en *Andamios. Revista de Investigación Social*, Vol. 3, Nº 5, México, 2006, pp. 213-235.

«democratización y demagogia van juntas» («Demokratisierung und Demagogie gehen zusammen»).²³²

La democracia inevitablemente será *cesarística* en tanto se sustenta en las cualidades de liderazgo de los políticos y legitimada en la elección *plebiscitaria* de las masas. Si como hemos visto, el líder político surge de la *lucha por la competencia* parlamentaria, al mismo tiempo necesita algo más. Tiene que legitimarse mediante un *plebiscito democrático*, que significa el reconocimiento por elección, la «confesión de una ‘fe’ en la vocación de un jefe» («das Bekenntnis eines ‘Glauben’ in der Berufung eines Führers»), de los dominados en las cualidades excepcionales del jefe político, de una confianza en el *carisma* personal de jefe.²³³

«Sin embargo, aquí sólo hemos de ocuparnos de las consecuencias de la importancia real de la demagogia en relación con la estructura de los puestos de los jefes políticos, o sea de la cuestión acerca de cómo se comporten por consiguiente uno con respecto a otro la democracia y el parlamentarismo. La importancia de la *democratización activa de las masas* está en lo que el jefe político ya no es proclamado candidato en virtud del reconocimiento de sus méritos en el círculo de una capa de *honorarios*, para convertirse luego en jefe, por el hecho de destacar en el Parlamento, sino que consigue la confianza y la fe de las mismas masas, y su poder, en consecuencia, con medios de la demagogia de masas. Por su carácter, esto representa un cambio cesarístico en la selección de los jefes. Y efectivamente, toda democracia tiende a ello. El medio específicamente cesarístico es el plebiscito. No se trata de una ‘votación’ o ‘elección’ normal, sino de la confesión de una ‘fe’ en la vocación de un jefe, que aspira para sí dicha aclamación.»²³⁴

No obstante, tampoco bastan estas condiciones, ya que otra cuestión importante es la sucesión política. A Weber le preocupa la estabilidad del sistema, y ante la preponderancia del liderazgo cesarístico el problema se plantea en qué sucede cuando estos jefes dejan el poder. Considera que una potencial crisis puede superarse cuando existe una cooperación, un compromiso, entre las «corporaciones representativas» que mantienen las «garantías constitucionales sin interrupción».

En relación con las experiencias políticas de la época, encuentra una diferencia fundamental entre las formas de democracia. Por una parte, el caso de la elección plebiscitaria del Presidente en los Estados Unidos, y en la que reside su fuente de legitimidad frente al órgano parlamentario, por otra, la democracia parlamentaria, como en Francia, y en la que el Parlamento busca contrarrestar los métodos plebiscitarios de elección de liderazgo cesarístico. Surge, por lo tanto una oposición entre selección plebiscitaria y selección parlamentaria de los jefes, es una tensión y un dualismo que no está del todo claro en el pensamiento de Weber, aunque su exigencia den un Parlamento fuerte hacen pensar que consideraba imprescindible esta institución no sólo como mecanismo de selección de elites sino, también, como forma de control de los liderazgos arbitrarios.²³⁵

²³² Weber, *Economía y Sociedad*, op. cit., p. 1108.

²³³ *Idem*, p. 1109.

²³⁴ Weber, *Economía y Sociedad...*, op. cit., p. 1109. «Aber hier müssen wir nur noch mit den Folgen der realen Bedeutung der Demagogie in Bezug auf die Struktur der Positionen der politischen Führer beschäftigen, das ist die Frage, wie sich entsprechend zu verhalten in Bezug auf eine andere Demokratie und Parlamentarismus. Die Bedeutung der *aktiven Demokratisierung der Massen* ist, was die politischen Führer nicht mehr Kandidaten unter Anerkennung seiner Verdienste einer Schicht aus *honorarios* im Kreis erklärt, später Chef zu werden, durch die Tatsache, in der bekannte Parlament, sondern immer das Vertrauen und den Glauben der Massen selbst, und Macht, also mit Hilfe von Massen Demagogie. Mit seiner Art, stellt dies eine cesarístico Änderung bei der Auswahl der Köpfe. Und in der Tat neigt alle Demokratie zu. Das Medium wird cesarístico speziell das Plebiszit. Dies ist keine ‘Stimme’ oder normale ‘Wahl’, aber das Bekenntnis eines ‘Glauben’ in der Berufung eines Führers, der diese Anerkennung zu sich selbst anstrebt.» (Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft...*, op. cit., p. 865)

²³⁵ Weber, *Economía y Sociedad*, op. cit., pp. 1110-1111.

Sin embargo, en otros trabajos posteriores como *Política como vocación* reclamaría para la República un presidencialismo fuerte en el que considerará que tiene la clave institucional para la política alemana del futuro. Un presidencialismo que contaba con la confianza de los ciudadanos, y cuyas decisiones pueden estar incluso por encima de la autoridad del Parlamento. La insistencia de Weber de la importancia del liderazgo carismático lleva pensar que rechazaba el parlamentarismo “puro” que se expresaba históricamente en el sistema inglés, aunque esto no significaba eliminar la importancia del Parlamento ni su función de mecanismo de selección de los liderazgos políticos y de control de la administración.²³⁶

Como vemos, la democracia moderna tiene un destino inexorable: tiende a ser una democracia elitista. Weber comprende bien esta lógica, algo que no es una mera suposición de su parte, algo así como su filosofía política propositiva, sino que surge de los datos de la realidad de las complejas tendencias del capitalismo occidental.²³⁷ Si bien,

²³⁶ Es importante destacar la influencia del pensamiento de Weber en la Constitución de Weimar de 1919. Luego de la frustración que le significaba no haber sido elegido para la Asamblea Nacional, es convocado para integrar un comité de expertos constitucionalistas para redactar la futura Constitución de Alemania. Ebert le encomienda a Hugo Preuss, antiguo profesor de Derecho Constitucional, la reunión de la comisión para 1918. Weber advierte que algunas de sus ideas quedarían en el borrador definitivo que presentaron, a pesar de celeridad de sus trabajos. Propone, desde una reflexión sociológica, que no habría posibilidad de una constitución democrática sin un cambio auténticamente cultural que le diera legitimidad a los preceptos formales. Es decir, que las expresiones jurídicas quedarían como meras formas si no tienen en cuenta esa realidad sociopolítica, ya que Alemania tenía fuerte presencia de valores tradicionales y feudales, al contrario de lo que sucedía con otras sociedades capitalistas. La *política posible* tiene que sustentarse en la realidad sociológica, en las complejas tendencias sociales de las sociedades capitalistas occidentales. El texto constitucional definitivo se publicaba el 11 de agosto de 1919. Tres de las sugerencias de Weber quedarían en la Constitución de Weimar: (1) Aquella, que, en buena medida refleja su sociología política: es la elección del Presidente del Reich por todo el pueblo alemán. El máximo dirigente político del Estado debe ser elegido por la totalidad del pueblo, el *Volkswahl*, y no por el Parlamento. El centro de la vida política del país reside en la presidencia (2) La estructura federal del Estado alemán, que debía implicar conciliar tanta unidad política como sea posible con la pluralidad de las unidades políticas existentes, y, por último, (3) Los comités de encuestas, que estaban inspirados en el sistema parlamentario inglés e involucraba la necesidad de que los partidos políticos estuvieran de acuerdo en los asuntos fundamentales que consideraba la sociedad. Sin embargo, la propuesta quedaría en una mera sugerencia impracticable, ya que era inviable ante la gran polarización política e ideológica de la Alemania de la época. La primera propuesta expresa las ideas políticas de Weber sobre el liderazgo carismático. En principio, una elección popular basada en el sufragio universal permitiría movilizar democráticamente a la sociedad y producir una ruptura con la tradición aristocrática en la política alemana. En consecuencia, el Presidente de la República debe ser elegido por sufragio universal, y legitimar, así, a las nacientes instituciones democráticas. La propuesta federalista, siguiendo la experiencia de los Estados Unidos, proponía un contrapeso institucional del Presidente plebiscitario. Las unidades políticas federales, los *Länder*, y la cámara de los Estados federales, el *Bundesrat*, son mecanismos de control ante las posibles decisiones arbitrarias del poder ejecutivo. (Cf. Mayer, Jacob Peter, *Max Weber y la política alemana*, traducción: Agustín Gil Lasierra, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1966, pp. 152-156)

²³⁷ Como se puede apreciar, resulta imposible la democracia en el sentido de programa reivindicativo ético-político. La democracia tiene que adaptarse en su significado a las condiciones de la lógica de la racionalización moderna. Por lo tanto, a la nueva configuración del poder social (con la consiguiente pérdida de prestigio de los honorables) le corresponde una nueva forma de entender el lenguaje propiamente político que asimila democratización (de masas) a la burocratización: «Empero, así como la burocratización *crea* la nivelación estamental (según la tendencia normal, que también la historia muestra de un modo regular), *toda nivelación social* -en cuanto da de lado a los que imperaban en forma estamental en virtud de apropiación del poder administrativo y de los medios administrativos, y en la medida en que, en interés de la ‘igualdad’, elimina a los que ejercían la administración en forma ‘honoraria’ en méritos de la *propiedad*- fomenta al contrario la burocratización, que en todas partes es la sombra inseparable de la creciente democracia *de masas*.» (Weber, *Economía y Sociedad*, op. cit., p. 180.)

acepta por inevitables varios de los postulados de la Civilización liberal, es por tal razón que su concepción de lo político no es próxima al «liberalismo doctrinario» (cabe decir, el «liberalismo individualista»), su concepción «del ciudadano y la democracia que tiene Weber no es la burguesa sino nietzscheana».²³⁸

Por tal razón, resulta interesante considerar que nuestro pensador le dedica un especial interés a la «dominación ‘carismática’». Porque ha sucedido que se buscara realizar una lectura próxima a la tradición liberal sobre su obra, algo que, justamente, se sostiene por lo que hemos estado analizando. No obstante, sin realizar los matices del caso a veces se tiende a olvidar que en el pensamiento weberiano aparecen aspectos que contradicen tal lectura. Creemos que esto es lo que sucede con la centralidad que tiene el liderazgo carismático, es decir, su importancia, que contrasta con la lógica de racionalización moderna.

b) Dominación carismática: ¿«desmagificación» de lo político?

Los principios de orden liberal-burgués sólo son compatibles con *la política del justo medio*. Nada de extremismos ideológicos ni movilización irresponsable que exacerbe a las masas. La política es proclive a los desbordes y a formas irracionales de ejercicio del caudillaje político. Si éste fuese el caso, ninguna política puede sostenerse a largo plazo por la inestabilidad que traería al sistema. De allí el rechazo de Weber a la «ética del Sermón de la Montaña» (la «ética absoluta del Evangelio»), de esa moral intransigente que exige Justicia sin apelaciones en los asuntos humanos.²³⁹

Al mismo tiempo, como hemos precisado, es típico de la cultura occidental una categoría social inédita, el «político profesional». Ahora bien, si «democratización y demagogia van juntas», si, al mismo tiempo, toda democracia es una «‘democracia plebiscitaria’» (es decir, una democracia elitista o «democracia de jefes») y que fundamentalmente se trata de una forma de «dominación carismática oculta», resulta por demás evidente que el «político profesional» no puede dejar de apelar a sus dotes carismáticas si quiere captar la adhesión de los gobernados.

Surge con ello algo muy interesante para comprender lo político en los tiempos modernos.²⁴⁰ Porque siendo que la modernidad tiene una lógica de racionalización y tecnificación constante, es decir, la *Politisierung*, el imperio de la racionalidad de medios, aparentemente ciertas lógicas históricas tenderían a ser desplazadas. Pero, en realidad, lo

²³⁸ A esto nos referíamos con la influencia de Nietzsche en Max Weber. Acaso será porque la filosofía nietzscheana es una crítica radical a la configuración del mundo moderno, en especial el ideario liberal que sustenta la burguesía en ascenso, sobre todo porque cuestiona profundamente el deterioro de los valores («calidad individual») que trae consigo: «Destaca estas ‘afinidades selectivas’, nos permite llegar a comprender que la imagen del ciudadano y la democracia que tiene Weber no es la burguesa sino nietzscheana. Las cuestiones sobre las formas de Estado no le interesan demasiado, sino que su análisis del problema consiste básicamente en discernir el significado que las mismas pueden tener como estructuras institucionales en la formación de un determinado tipo de individuos. Se plantea sobre todo la calidad de las personas que producen determinados tipos de existencia. Cómo un orden privilegia ciertos factores sociales, económicos e institucionales, y cómo incide ello sobre la calidad influidos por los mismos. Es por eso que la búsqueda de esa calidad individual es quien debe orientar a la dirigencia democrática.» (Pinto, *Max Weber actual...*, op. cit., p. 60)

²³⁹ Weber, Max, «La ciencia como vocación», en *El político y el científico*, op. cit., pp. 163-164; p. 161.

²⁴⁰ Tal condición implica que la política no puede apelar a una fundamentación “verdadera”. Es por eso que Weber define al Estado en relación con los medios que utiliza. Justamente, para comprender este problema de la definición de Estado y su relación con las formas de dominación o legitimación del poder, véase Joaquín Abellán, «El pensamiento político de Max Weber», en Vellespín Oña, Fernando (Coord.), *Historia de la teoría política*, vol. 4, Alianza Editorial, Madrid, 1995, pp. 443-449.

que sucede es que continúan presentes también en esta nueva época. Tal es el caso del «político profesional» que manifiesta de modo excelente la idea de *vocación*, y está llamado por sus propias cualidades excepcionales a conducir a los hombres que confían en él bajo la forma de *dominación carismática*.²⁴¹

Como resulta conocido, Max Weber distingue tres «tipos ideales» de legitimación del poder, tres formas de dominación, la basada en la costumbre, en «el pasado», es la dominación tradicional, luego «la autoridad del *don de gracia* personal extraordinario (carisma)», y, por último, la dominación basada en la legalidad, o sea la creencia en la «validez del *estatuto* legal y de la competencia objetiva» de las normas racionales.²⁴² Weber está particularmente interesado en la forma de «dominación ‘carismática’» («‘charismatische’ Herrschaft»).

«Luego, la autoridad la autoridad del don de gracia personal extraordinario (carisma), o sea la devoción totalmente personal y la confianza personal en revelaciones, heroísmo y otras cualidades de caudillaje del individuo: dominación ‘carismática’, tal como la ejercen el profeta o -en el terreno político- el príncipe guerrero escogido o el conductor plebiscitario, el gran demagogo y jefe político de un partido. [...] Aquí nos interesa ante todo el segundo de los tipos en cuestión, o sea la dominación en virtud de devoción de los dominados al ‘carisma’ puramente personal del ‘caudillo’. Tiene aquí sus raíces la idea de la vocación en su expresión suprema. La devoción al carisma del profeta o del caudillo en la guerra o del gran demagogo en la asamblea (*ekklesia*) o el Parlamento, significa que éste pasa por el conductor interiormente ‘llamado’ de los hombres, que éstos no se le someten en virtud de costumbre o estatuto, sino porque creen en él. Sin duda, él mismo, si es algo más que un vano y limitado advenedizo, vive su propia causa, ‘persigue su misión’. Pero la devoción de su séquito -de sus apóstoles, sus secuaces o sus partidarios- se dirige a su persona y sus cualidades.»²⁴³

El carisma es aquella «cualidad que pasa por extraordinaria» y que está «condicionada mágicamente en su origen». Una «personalidad» se estima que está en «posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas», por la cuales se la considera «enviados del dios, o como ejemplar, y, en consecuencia como *jefe*, caudillo, guía o líder». A esta cualidad no puede valorarse «‘objetivamente’» ya que lo importante es cómo es considerada por los

²⁴¹ Por cierto, siguiendo la identificación del concepto de carisma, su génesis histórica y proyección moderna, Weber insiste primero que se trata de un rasgo indeleble de las sociedades, pero también que se trata de una forma de dominación que tiende a aparecer en períodos de crisis. Como lo sostiene Christopher Adair-Totef: «That charisma is extraordinary is suggested by how infrequently charismatic people appear. Weber insisted that the charismatic figure appeared only in times of extreme trouble; during times of political or social unrest, or during times of extreme economic upheaval.» (Adair-Totef, *Fundamental concepts...*, *op. cit.*, p. 146) «Que el carisma es extraordinario se sugiere por cómo aparece con poca frecuencia la gente carismática. Weber insiste que esa figura carismática aparece sólo en tiempos de extremas dificultades; durante tiempos de inestabilidad política o social, o durante tiempos de trastornos económicos extremos.» (La traducción es nuestra)

²⁴² Weber, *Economía y Sociedad*, *op. cit.*, p. 1057.

²⁴³ Weber, *Economía y Sociedad...*, *op. cit.*, pp. 1057-1058. «Dann wird die Behörde die Autorität der Gabe der außerordentlichen persönlichen Gnade (Charisma), das heißt, ganz persönliche Hingabe und persönlichem Vertrauen in Offenbarungen, Heldentum und andere Qualitäten der Führung des Individuums ‘charismatische’ Herrschaft, wie die Übung Prophet oder -im politische Terrain- der Krieger Prinz oder plebiszitären Fahrer, der große Demagoge und politische Führer einer Partei gewählt. [...] Hier sind wir daran interessiert, in erster Linie die zweite der in Rede stehenden Art, oder unter der Herrschaft des dominierten Hingabe zu ‘Charisma’ rein persönliche dem ‘Führer’. Hat seine Wurzeln hier die Idee der Berufung in seinen höchsten Ausdruck. Die Hingabe an das Charisma des Propheten oder Warlord im Krieg oder der große Demagoge in der Versammlung (*Ekklesia*) oder das Parlament, bedeutet, dass es dem Fahrer durchläuft innen ‘genannt’ Männer, dass sie es nicht vorgelegt werden unter Gewohnheit oder Gesetz, sondern weil sie daran glauben. Sicherlich er, wenn mehr als eine eitle und begrenzte Emporkömmling, seine eigene Sache lebt, ‘verfolgt seine Mission’. Aber die Hingabe seiner Umgebung - von seiner Apostel, seine Anhänger oder seine Unterstützer- richtet seine Person und seine Qualitäten.» (Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft...*, *op. cit.*, p. 822)

seguidores, por los que, en efecto, creen en ella.²⁴⁴ Es decir, «sobre la validez del carisma decide el *reconocimiento*» de los dominados en la cualidades excepcionales de la personalidad carismática, pero, lo que es muy importante para la precisión del concepto, tal «reconocimiento (en el carisma genuino) no es el *fundamento* de la legitimidad, sino un deber de los llamados, en méritos de la vocación y de la corroboración, a reconocer esa cualidad». Es por ello que el carisma se sustenta en una creencia, una fe de parte de los dominados.²⁴⁵

Por su misma naturaleza, por su carácter excepcional y extraordinario, la «dominación ‘carismática’» entra en conflicto con la dominación racional, en particular con la burocrática, justamente porque se resiste a la rutina, a la normalidad cotidiana, al procedimiento establecido.²⁴⁶ Algo que resulta evidente si se considera que, por ejemplo, la «dominación burocrática es específicamente racional en el sentido de su vinculación a reglas discursivamente analizables», mientras que, por su parte, la «dominación ‘carismática’» es irracional y hostil a cualquier regla. Del mismo modo, se opone también a la dominación tradicional que «está ligada a los precedentes del pasado y en cuanto tal igualmente orientada por normas», y, al contrario, la «dominación ‘carismática’», «subvierte el pasado (dentro de su esfera) y es en este sentido específicamente revolucionaria».²⁴⁷

Es por ello que esta forma de dominación, cuyos rasgos para Weber son indelebles, no dejan de tener asombrosa continuidad en diversas épocas históricas e incluso, aunque con otros alcances, también se revela en la modernidad. Como decíamos esta forma de dominación tiene que entrar en colisión con los presupuestos ético-políticos de la Civilización liberal-capitalista moderna. Algo que ocurre con la extensión de la lógica de racionalización-burocratización (inevitable, el *facum* de la modernidad) en el ámbito

²⁴⁴ Weber, *Economía y Sociedad*, op. cit., p. 193.

²⁴⁵ *Idem*, p. 194.

²⁴⁶ Aparece, por tanto, una aporía. Después de todo, la modernidad con sus procesos de racionalización y extensión de una lógica procedimental cuya máxima expresión encontramos en la burocracia tiene sus límites. Al menos, está en tensión con una serie de tendencias que hemos señalado en la dominación carismática. Esto se debe a que el concepto de carisma en Weber tiene tanto un alcance convencional, en el sentido de que se le atribuye a una persona concreta («puramente individual»), como, también, un carácter transpersonal («objetivado y despersonalizado»); y en este último caso, aunque parezca paradójico, adquiere la forma de «‘carisma de la razón’» que, por ejemplo, en Francia pudo crear una idea racional de nación, mientras que, por lo contrario, en Alemania, la idea de nación no pudo sustraerse al «hechizo del carisma religioso». (Breuer, *Burocracia y carisma...*, op. cit., pp. 7-9) En el caso de la democracia, la dominación carismática adquiere una nueva importancia en la obra de Weber. Si previamente la relevancia del carisma había sido desplazada por la centralidad de los procesos de racionalización-burocratización, lo cierto es que va asumiendo cada vez más importancia en el contexto crítico posterior a la Gran Guerra: «Así pues, es cierto que desde 1917-18 Weber revalorizó la función del carisma en el sistema político. Si antes de la guerra el carisma parece una magnitud cada vez más marginal que sólo adquiere significado (y limitado) en situaciones excepcionales, ahora gana peso en virtud de desarrollos que Weber cree descubrir en las dos democracias más avanzadas. Como modo de legitimación para el dirigente plebiscitario, el carisma se convierte en un componente de las ordenaciones políticas modernas ya no sólo efímero, sino permanente, y esto en tanto en relación a la organización de los partidos, como también a la estructura del vértice del Estado. Esto no tiene nada que ver con una ‘dialéctica de la razón’ (Marcuse) de acuerdo con la cual la racionalidad formal se convertiría necesariamente en irracionalidad. Sino más bien con el reconocimiento de que la modernidad se halla no sólo bajo el signo de la burocratización, sino también bajo el de la democratización, la cual (pese a su fuerte relación con la primera) tiene sus propias leyes.» (*Idem*, p. 167) Para un análisis del carácter fundamental que reviste el concepto de carisma en el pensamiento político de Weber, véase Paulina Perla Aronson, «La centralidad del carisma en la sociología política de Max Weber, en *Revista Entramados y Perspectivas*, Vol. 1, N° 1, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2011, pp. 110-125.

²⁴⁷ Weber, *Economía y Sociedad*, op. cit., p. 195.

jurídico-político como corolario institucional, es decir, el «carácter de *instituto racional* y de *empresa continuada*» de las dinámicas del capitalismo de mercado.²⁴⁸

De esta manera, con el reconocimiento de la centralidad que tiene el «tipo ideal» de legitimación del poder que se sustenta la «autoridad del *don de gracia* personal extraordinario (carisma)», se puede comprender los desarrollos previos sobre el elitismo en el ejercicio del poder y la concepción de la política democrática del «pequeño número». En cualquier democracia lo que importa es la lucha por el *poder personal*. Los liderazgos surgen desde la competencia y se legitiman por su capacidad para la demagogia, con lo cual en toda democracia es fundamental cómo aparece aquella «personalidad dotada de las cualidades de *jefe*».²⁴⁹

Es lo que reclamaba Weber para su propio tiempo histórico tal como queda plasmado en las célebres conferencias de 1919. Su exigencia tuvo la posibilidad de materializarse en la propuesta institucional que hiciera para el texto constitucional de Weimar.²⁵⁰ No obstante, la República fracasará, la inestabilidad institucional y la polarización política hacían impracticable el diseño de la Constitución de 1919. Las crisis económicas, en especial la de 1929, aceleraron un proceso de decadencia que culminaría finalmente en la opción autoritaria.²⁵¹

²⁴⁸ Los diversos recursos teóricos que emplea Weber para caracterizar el advenimiento del mundo moderno y que surgen de sus investigaciones están lejos de simplificar una trama tan compleja. En ningún momento considera que existe algo así como una evolución histórica por la cual una época supera a la otra, ya no deja de insistir en la coexistencia de diversas lógicas que, eventualmente, algún periodo prioriza bajo ciertas circunstancias favorables. Así, por ejemplo, en los temas que nos ocupan en la presente indagación resulta importante su clásica diferenciación entre las clases de «acción social» y que es pertinente para comprender la lógica de la «dominación ‘carismática’»: «La acción social, como toda acción, puede ser: 1) *racional con arreglo a fines*: determinada por expectativas en el comportamiento tanto de objetos del mundo exterior como de otros hombres, y utilizando esas expectativas como ‘condiciones’ o ‘medios’ para el logro de fines propios racionalmente sopesados o perseguidos. 2) *racional con arreglo a valores*: determinada por la creencia consciente en el valor —ético, estético, religioso o de cualquiera otra forma como se la interprete— propio y absoluto de una determinada conducta, sin relación alguna con el resultado, o sea puramente en méritos de ese valor. 3) *afectiva*, especialmente emotiva, determinada por afectos y estados sentimentales actuales, y 4) *tradicional*: determinada por una costumbre arraigada.» (*Idem*, p. 20) Sobre la relación entre estas especies de racionalidad, en especial en lo que refiere a los valores y su proyección en el orden jurídico-político y el burocrático, véase María José Fariñas Dulce, *La sociología del derecho...*, *op. cit.*, pp. 224-230.

²⁴⁹ El problema de la legitimación en las sociedades complejas se convierte en un problema acuciante. Es por ello que la respuesta de Weber no deja de tener importancia. Para un análisis del problema de la legitimidad en relación con el concepto de dominación, véase Joaquín Abellán, «Estudio preliminar», en Weber, Max, *Sociología del poder. Los tipos de dominación*, estudio preliminar, edición y traducción: Joaquín Abellán, Alianza Editorial, Madrid, 2010, pp. 9-21.

²⁵⁰ Sobre la propuesta de fortaleza del principio plebiscitario en Weber y la recepción posterior en Schmitt, véase, Julio Pinto, «La evolución del concepto de Presidente plebiscitario del Reich de Weber y Schmitt», en Dotti, Jorge, Pinto, Julio, (Comps.), *Carl Schmitt, su época y su pensamiento*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 2002, pp. 109-124.

²⁵¹ El interés del pensador alemán por esta forma de dominación se debe a las específicas circunstancias históricas. Pero la apelación a liderazgos fuertes tendrá siniestras consecuencias. Porque si como hemos analizado la herencia institucional bismarckiana, que critica agudamente, no le impide demandar para en líder a la altura del Canciller de Hierro: «Max Weber hará gran elogio -a la vez que un gran crítico- de la obra de Bismarck. Gran parte de su producción intelectual lo tendrá como un interlocutor válido, cuya dimensión histórica respeta pero cuya ingeniería institucional rechaza categóricamente, al haber ésta impedido el autogobierno de la sociedad alemana. Por eso lo sucede una generación de epígonos, que siguen sus huellas pero que se encuentran inhibidos de tratar las propias. Y las consecuencias resultarán trágicas, pues producirán una segunda Guerra de los 30 años.» (Pinto, *Max Weber actual...*, *op. cit.*, p. 36)

A partir de 1933 la concentración del poder en el caudillaje político, alternativa superadora de la crisis, fue llevada al paroxismo por el nacionalsocialismo.²⁵² El *Führerprinzip* y su identificación con el Reich, muy a pesar de Weber, fue la versión más extrema del liderazgo cesarístico. La *política posible* de los equilibrios institucionales como modelo de racionalidad y medida, se había abandonado a favor de uno de sus componentes, el liderazgo personalista, que, junto a la insistente prédica de una pasión ideológica, llevaría a Alemania a la Segunda Guerra Mundial.

6-Conclusiones

Ante una obra tan compleja como la de Weber sólo pretendíamos aproximarnos a algunas de sus ideas fundamentales. Por cierto han quedado muchas cuestiones pendientes sobre su concepción de la ciencia y su pensamiento político, aunque hemos podido destacar algunas ideas dominantes a lo largo de su vida que tienen que ver con su manera de entender una «*ciencia de la realidad*» y sus análisis sobre la actualidad y el futuro de la Alemania de posguerra.

Hay una suerte de fatalismo en Weber que proviene de su percepción del hecho inevitable del advenimiento de la burocratización, de los procesos de racionalización moderna que conducen a una creciente Politización de la sociedad. Ya pudo verse, en este sentido, la influencia de Nietzsche en algunas de sus ideas. Sin embargo, entre Weber y Nietzsche hay posiciones distintas con respecto al «desencantamiento del mundo» y los procesos de racionalización moderna.

Massimo Cacciari considera que Nietzsche está a la vez cerca y lejos de Weber. Por una parte, la «crítica nietzscheana es lo opuesto a la crítica de lo ‘político’ en cuanto *disvalor*», en el sentido que si bien acepta la necesidad de la «‘politización’», al mismo tiempo se sitúa «*más allá* de Weber», porque se pregunta sobre el «significado de lo ‘político’ en cuanto tal». Es decir, lo «‘impolítico’ nietzscheano es la crítica de lo ‘político’ en cuanto *afirmación de Valores*» o, digamos nosotros, contra toda afirmación de Valores.²⁵³ Por eso lo «‘impolítico’» nietzscheano critica también los valores que fundamentan esa «‘politización’» o *Politisierung*. Es cierto que el alcance teórico de la tesis de Nietzsche afirma la necesidad de la «‘politización’» como *Entseelung* (Pérdida del Alma) y *Entwertung* (*Desvalorización, Depreciación*), pero no es un rechazo de lo «‘político’», sino que lo «‘impolítico’» nietzscheano «reenvía lo ‘político’ al reconocimiento de su intrínseco nihilismo». Y lo que es más que relevante, tal reconocimiento significa que la orientación a seguir es la de cuestionar lo «‘político’», es

²⁵² El Presidente de la República alemana Friedrich Ebert fue elegido el 11 de febrero de 1919 por la Asamblea Nacional, en acuerdo con las ideas de Weber que pensaba en la elección por el voto universal del pueblo de la máxima jefatura del Estado. El federalismo que propuso no será respetado por la tendencia centralista del partido socialdemócrata de Alemania. En el caso de la presidencia, los poderes amplios que había previsto fueron reducidos a decretos de emergencia, los cuales el Presidente dictaba cuando el Parlamento era incapaz de formar un gobierno. De esta manera, los principios plebiscitarios serían salvaguardados, por el artículo 48 párrafo 2 de la Constitución de Weimar. Según Peter Mayer: «La glorificación en Weber del principio plebiscitario, realizada en aquella ocasión (y que vemos también en su sociología política en general), ejerció una considerable influencia en otros especialistas constitucionales alemanes; verbigracia, en Koellreuter y Carl Schmitt. Este último convirtió el principio plebiscitario en un sistema en virtud del cual el presidente del *Reich* pasaba a ser ‘Guardián de la Constitución’. El lobo se convertía en pastor de ovejas.» (Mayer, *Max Weber y la política alemana*, op. cit., p. 158)

²⁵³ Cacciari, *Desde Nietzsche...*, op. cit., p. 68.

decir, proceder «atacando los conceptos, las formas, los comportamientos que están en la sustancia de lo ‘político’ como Valor».²⁵⁴

La Politización moderna es compleja y condiciona la pretensión emancipadora de cualquier programa ético-político. Hasta el extremo es problemática que algunos como Habermas no pueden ser concesivos con el nihilismo de los procesos de racionalización moderna si aún es posible restituir «el concepto hegeliano de totalidad ética» por medio de la acción comunicativa.²⁵⁵ Ahora bien, como las lecturas nihilistas de este proceso son importantes, también lo son las comparaciones entre Weber y Marx. Así, para el pensador de Tréveris la verdadera «libertad humana» no puede asimilarse al grosero «individualismo» liberal, a esa «libertad filistea de la preferencia privada», mientras que el logro de semejante propósito era para Weber algo utópico al considerar que la clave para comprender el mundo moderno y capitalista es la «‘racionalidad’», en cambio para Marx es la «‘alienación de sí’».²⁵⁶

Se deduce del pensamiento de Weber que resulta imposible la realización de las premisas demoliberales de la «filosofía de la democracia del siglo XVIII» como le llamara Schumpeter. Porque Weber desde la tradición del realismo político europeo, se muestra escéptico con respecto a cualquier versión deontológica de la democracia. Por cierto, quedan muchas cuestiones pendientes por tratar. Por el momento, a partir de lo expuesto, podemos señalar las siguientes consideraciones sobre la forma ético-política liberal desde los procesos de la Politización moderna:

- Aparece en Weber por una parte su búsqueda por alcanzar una ciencia objetiva y, por otra, sus valoraciones personales que realizaría sobre la actualidad apremiante de los asuntos de su país. Una constante de toda su vida fue la de separar estas dos formas de entender lo real, de ahí su preocupación por la *objetividad* y por la diferenciación entre «juicio de valor», «relación de valor» y «*estructura lógica* del conocimiento» en la que se basan todas sus investigaciones científicas. Existía por su parte un interés persistente por la ciencia y las condiciones de su producción. Tal interés se ve reflejado en el cuidado con que indagaría acerca de los principios de su metodología, tales como, por ejemplo, la diferenciación entre *explicación* y *comprensión*, el problema de la *objetividad* y la relación del *saber nomológico* con la historia.

La metodología de Weber, piénsese en el recurso de los «tipos ideales», ha ejercido una gran influencia en las ciencias sociales en general, como en el caso de las metodologías cualitativas, y en particular en la ciencia política en los denominados enfoques estructural

²⁵⁴ *Idem*, p. 69. En realidad la tesis de Cacciari es más amplia. Depende también de los alcances de cada uno de los conceptos y el sentido que tienen en Thomas Mann, Friedrich Nietzsche y Max Weber. Comienza con el fin de comprender los alcances de las reflexiones de Mann sobre lo impolítico que significa la afirmación de Valores. Mann interpreta que la posición de Nietzsche sobre lo político es próxima a lo «‘impolítico’», en el sentido de afirmación de Valores (de Valores de la *Humanität* y la *Weltbürgertum* o cosmopolitismo) por sobre el «dis-valor» de lo político, de un proceso de «Pérdida del Alma» (*Entseelung*) al que conduce la racionalización moderna descrita por Weber. Mann, según Cacciari, estaba equivocado sobre el significado de lo «‘impolítico’» en Nietzsche: ese sentido es, ante todo, una crítica radical de lo «‘político’» como instancia de asignación de valores, porque aún descansa en un fundamento de valor. Es crítica del «ser-valor» de lo político, cuestionamiento que, desde lo «‘impolítico’», busca la inversión del valor como posibilidad de liberación de la *Wille zur Macht*, es decir, de aquella voluntad que puede permitir una gran política. No puede haber «política en grande» si lo «‘impolítico’» se limita a una afirmación de la necesidad (al modo weberiano) de la «‘politización’» moderna. (*Idem*, p. 67)

²⁵⁵ Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, traducción: Manuel Jiménez Redondo, Katz Editores, Buenos Aires, 2010, p. 342.

²⁵⁶ Löwith, Karl, *Max Weber y Karl Marx*, traducción: Cecilia Abdo Ferez-introducción: Esteban Vernik-posfacio: Luis F. Aguilar Villanueva, Gedisa Editorial, Barcelona, 2007, pp. 76-77.

y cultural. Su metodología que hemos analizado ha constituido un aporte decisivo para las ciencias sociales, y ha generado una amplia discusión que se prolonga hasta la actualidad, he allí la importancia de su concepción, polémica por cierta, de fundar una «*ciencia de la realidad*», una *ciencia libre de valores*.

Weber fue ante todo un hombre de ciencia, y sus preocupaciones por la política deben comprenderse a partir de este dato fundamental. Sin embargo, como observamos al comienzo, aparece un contraste entre su labor de científico y sus reflexiones sobre la actualidad política y social. A pesar de esta diferenciación, es posible encontrar en él un lazo entre ambas. Es decir una disposición de su parte para utilizar el conocimiento científico a favor de lo que considera una acción políticamente eficaz. Por ello sus posiciones políticas tienden a estar respaldadas por los resultados de sus trabajos de investigador social.

Es por esta razón que sus reflexiones en torno a la democracia, el liderazgo plebiscitario, el parlamentarismo y los políticos profesionales no pueden entenderse sin la referencia a sus nociones e indagaciones sociológicas fundamentales. Las tendencias del mundo moderno son inevitables. Entre ellas se destacan la lógica de la racionalización, la extensión de los procedimientos técnicos y la «democratización activa de las masas» («*aktiven Demokratisierung der Massen*»). Si el capitalismo, como forma civilizatoria, no podía dejar de exigir un Estado moderno y eficiente, también reclamaba una cultura política acorde, la del orden liberal-burgués expresada en la dinámica de los partidos y los políticos profesionales.

Lo que nos interesa destacar aquí es la paradoja que Weber señala en la política moderna. Una paradoja que creemos es propia de la política en cuanto tal. Mientras que, por un lado, aparentemente la cultura liberal de la *Zivilisation* desplaza los elementos irracionales y emotivos de la política por medio de la profesionalización de los partidos y los avances de la *Politisierung* estatal, por otro, lo político expresa unos caracteres irreductibles de asombrosa continuidad²⁵⁷, los elementos “mágicos” expresados en la difusión de discursos del tipo «*Sermón de la Montaña*», el liderazgo carismático y la «confesión de una ‘fe’» («*das Bekenntnis eines ‘Glauben’*») de los dominados.

Para él una cosa es el conocimiento científico y otra muy distinta son las valoraciones políticas, sin embargo el conocimiento que nos posibilita la ciencia nos ayuda a interpretar y elegir mejor en el mundo en que actuamos. La tensión entre estos dos caminos no le impide tampoco proponer una suerte de *política posible*. Sus reflexiones en este sentido son importantes, aún cuando se limite por ejemplo en el caso de la profesión política sólo a describir que históricamente la acción política ha seguido dos caminos posibles: «vivir *de*» la política o «vivir *para*» la política. Si se nos permite utilizar la terminología clásica sobre el tema, en términos de la filosofía política, entiende que el parlamentarismo es el régimen político óptimo.

- Las condiciones que deberían tener los *políticos profesionales* y la política no deben estar del todo desentendidas de los ideales de acción, de una serie de causas o de unos fines últimos a realizar. Porque la condena de la «*Machtpolitik*» y la política cortoplacista, no nos pueden dejar dudas acerca de la preferencia de Weber por una política hecha con la pasión que involucran los ideales de la acción, a pesar de la opinión en contrario de

²⁵⁷ Acaso por provenir también de otro neokantiano, resulta interesante la tesis de Cassirer sobre la pervivencia de lo mítico en la cultura política. Desde tiempos inmemoriales hasta el trágico siglo XX puede observarse la persistencia de este elemento no-racional. Es por ello que resulta inquietante sus lúcidas reflexiones sobre los mitos modernos, con las conocidas consecuencias que Weber no pudo prever. Acerca de esta cuestión, véase Ernst Cassirer, *El Mito del Estado*, traducción: Eduardo Nicol, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, pp. 327-351.

algunas lecturas nihilistas a las que ya hicimos referencia. Cuál será el contenido de esos ideales dependerá de la elección de cada uno y la ciencia nada puede decirnos acerca de ello, aunque su concepción de la ciencia, concesión de su parte a la *racionalidad formal*, es funcional a la idea de una «ética de la responsabilidad».

Si bien la política tiene que estar guiada por valores, lo que señala es que en caso de conflicto, en caso de una oposición insalvable en el plano de la acción entre la responsabilidad y las convicciones, el político profesional deberá sacrificar las segundas a favor de una acción políticamente eficaz. Por eso, en la relación entre la política y la ética, Weber estaría más cerca de la tradición del realismo político que evalúa la acción en términos de éxito.

Sus reflexiones políticas surgieron al calor de las circunstancias que vivió y como puede comprobarse jamás perdió la serenidad y lucidez que lo caracterizó toda su vida. Esto es algo para destacar, en cuanto sus ideas no se encuentran escindidas de las críticas circunstancias históricas de Alemania: sus principales trabajos políticos se ubican principalmente en el período previo al desastre de la Gran Guerra e inmediatamente después de ésta. Nuestro autor era un nacionalista, si bien con las reservas del caso cuando se califica a alguien como Weber. Pero lo cierto es que como pocos en su tiempo pudo prever el destino trágico al que se dirigía su país a causa de los errores de la política exterior de *Kaiser* y sus ministros, y deseaba que Alemania estuviese a la altura de una modernización institucional semejante a la que había ocurrido en la mayoría de las sociedades capitalistas avanzadas.

Aún cuando ha sido constantemente calificado como liberal, estaba lejos ideológicamente de las posiciones tradicionales del liberalismo clásico.²⁵⁸ No exaltaba las bondades del mercado ni las fuerzas espontáneas que lo animan, ni el beneficio social de los agentes individuales que actúan según su propio interés en el mercado. De allí la falacia de los que lo llamaron como el *Marx de la burguesía*. Si hablamos de su liberalismo, es cierto sí una valoración positiva de la libertad personal, y sobre todo la defensa de un sujeto autónomo a lo Kant que al mismo tiempo sea conciente de sus derechos y su capacidad de decisión propia. Un sujeto que, en consecuencia, sea inmune a la manipulación y el clientelismo de las estructuras feudales de poder y de la burocracia. Por ello, consideró la necesidad de adecuar el desarrollo económico de Alemania con una cultura liberal-burguesa que tuviera la debida expresión en la dirección de la política del país.²⁵⁹

Sin embargo, como hemos visto, las críticas de Weber están dirigidas a toda forma de ideologismo, algo que alcanza por supuesto a los postulados de la forma ético-política liberal que tampoco pueden escapar a las condiciones estructurales del capitalismo occidental y el *factum* de la Politización. El Estado es el corolario político del capitalismo. Tiene una especificidad, el monopolio de la fuerza física, actúa bajo los principios legales de un Derecho racional y cuenta con una estructura especializada de funcionarios, la

²⁵⁸ Sobre las particularidades del liberalismo de Weber y en especial de su concepción de la democracia en función de la situación histórica de Alemania de su tiempo, véase Wolfgang Justin Mommsen, «Max Weber y la crisis del sistema de valores liberal», sin mención del traductor, en *Papers. Revista de Sociología*, N°15, Barcelona, 1981, pp. 9-32.

²⁵⁹ Al mismo tiempo, es posible una interpretación sobre el liberalismo de Weber en relación al advenimiento de la sociedad de masas moderna y las exigencias de una apertura hacia el reconocimiento de los derechos sociales para ampliar los contenidos sustanciales del Estado de Derecho Liberal. De allí emerge la preocupación por el equilibrio institucional ante el desafío de una serie de tendencias inevitables del capitalismo occidental. Surge por lo tanto, una lectura a favor del republicanismo del pensador alemán. Acerca de esta interpretación, véase José Luis Villacañas Berlanga, «Max Weber entre liberalismo y republicanismo», en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, N° 33, Madrid, 2005, pp. 127-141.

burocracia. Desde esta estructura, tiende a intervenir cada vez más en todos los órdenes sociales, tanto por las exigencias de una economía capitalista, como por las crecientes demandas sociales. A mayor complejidad social y funcional, mayores son las exigencias de intervención del Estado y su *ratio* organizadora. Es la *Politisierung* o Politización, es decir, la cada vez mayor presencia del Estado en lo social, o bien, el avance de la burocratización sobre la vida. Todo es objeto de cálculo estatal, todo es racionalizable para la lógica del poder.

Weber era un moderado, un hombre del justo medio, que aceptaba el capitalismo a falta de un sistema mejor, y condenaba al socialismo por sus posiciones radicales e impracticables en la realidad. El socialismo extremo era también una amenaza a la libertad personal al desarrollar inevitablemente, con mayor extensión que el capitalismo, las tendencias burocráticas de la *racionalidad formal* propia de toda formación social moderna. Su crítica al marxismo tiene que ver además, y si se quiere fundamentalmente, contra las tesis unilaterales y reduccionistas del marxismo ortodoxo en el estudio del capitalismo que no acepta la especificidad de cada ámbito de actividad humana y las considera meros epifenómenos del sistema social de producción.

Su condena al radicalismo del socialismo y al extremismo democrático lo llevan a pensar en un esquema político que pueda canalizar e institucionalizar el conflicto social de la época, y que trataría de realizar con sus sugerencias a la redacción definitiva al texto de la Constitución de Weimar. Aunque el proyecto fracasó, pensaba que ésta era la *política posible* a seguir por Alemania, una política de compromisos institucionales que estaba de acuerdo con lo que indicaban las complejas tendencias sociológicas de las sociedades occidentales.

Capítulo III

***Hegemonía de la «potestas indirecta» y del pathos antipolítico
del liberalismo desde el pensamiento de Carl Schmitt***

1-De la República de Weimar al Estado Total

a) La opción autoritaria

Las sanciones impuestas por los vencedores condicionan la viabilidad de la Constitución de Weimar y llevan al fracaso la gobernabilidad de su proyecto democrático. Durante el periodo de la República florecieron opciones radicales sobre lo político, una época de intensa pasión ideológica en la que el adversario se concebía como irreconciliable, en que las posiciones relativas, como expresión del relativismo de todo régimen democrático, eran desplazadas por concepciones absolutas sin margen de conciliación con el otro. Conflicto en lugar de consenso, enemistad antes que amistad, autoritarismo en vez de tolerancia: tal era la cultura política de Weimar.²⁶⁰

La llegada al poder de los nazis el 30 de enero de 1933 no hubiese sido posible sin la Paz de Versalles. Para la derecha *völkisch*, todo el esfuerzo de Alemania en la Gran Guerra había sido saboteado por traidores, y culmina con «la puñalada por la espalda». Para esa derecha nacionalista, el país fue víctima tanto de sus «enemigos internos», los socialdemócratas y comunistas, como de los enemigos externos, esas potencias vencedoras que inéditamente habían considerado al país y sus dirigentes «criminales internacionales» fuera de la ley. Con el Tratado de Versalles se sella el triunfo de los enemigos de Alemania.

Sin estas circunstancias históricas resulta imposible comprender la ideología nacionalsocialista.²⁶¹ Igualmente, la revolución fascista fue preparada por un clima espiritual previo que encuentra sus raíces en el siglo XIX y que será más evidente luego de la Gran Guerra. En efecto, se trata de un creciente clima de *nihilismo* el que se acentuaría si se tiene en cuenta el impacto producido por la Primera Guerra Mundial en las generaciones más jóvenes que se vieron defraudados y resentidos con el orden existente.²⁶²

«La conciencia actual, en todos sus frentes, es presa de una reacción poderosa y profunda contraria a la idea racional de la ley, del siglo XIX. Una nueva filosofía irracionalista, afianzada sólidamente en conocimientos naturales y hechos culturales incontrovertibles, lucha a brazo partido contra la desindividualización y

²⁶⁰ Sobre la cultura política durante la República de Weimar en relación las sucesivas crisis económicas y los posicionamientos políticos de las diversas variantes de derecha e izquierda, véase Nicos Poulantzas, *Fascismo y dictadura*, traducción: Aurelio Garzón del Camino, Siglo XXI Editores, México, 1998, pp. 108-125.

²⁶¹ Como movimiento fascista, tampoco puede entenderse sin sus oposiciones (comunes a todos los fascismos), el nazismo es Anticomunista, Antiparlamentario, Antiliberal y Anticonservador. Sus enemigos (internos y externos) son los comunistas, los socialdemócratas, los demócratas burgueses, los conservadores reaccionarios, los países capitalistas de Occidente y el Estado Soviético. (Payne, Stanley, *El fascismo*, traducción: Fernando Santos Fontenla, Alianza Editorial, Madrid, 1996, pp. 13-14)

²⁶² Precisamente, fueron muchos excombatientes de la guerra los que principalmente animarían los movimientos fascistas. Son estos sectores, y más tarde los sectores medios profesionales, obreros y del campo los que rechazarían el legado y la tradición de liberalismo, y adherirían al clima espiritual de irracionalismo creciente, del cual el fascismo forma parte, caracterizado por la apelación a los valores del instinto, de la intuición, de las emociones. En fin la presencia de los valores de la vida, del heroísmo antiintelectualista y antiburgués, lo que demuestra la influencia de teorías como, por ejemplo, del mito revolucionario de la huelga general según la concepción de un George Sorel, de la filosofía irracionalista existencialista de Friedrich Nietzsche, y de la filosofía vitalista de Henri Bergson. En síntesis, una filosofía antiintelectualista que intenta fundarse en ideales románticos, en la espontaneidad y en el reconocimiento de la diversidad de la vida en todas sus formas, es decir una cosmovisión que se sitúa en las antípodas de la cosmovisión liberal-positivista del siglo XIX sustentada en la confianza en la razón, la ciencia y el progreso material y moral del género humano. (Cf. Heller, Herman, *Escritos Políticos*, prólogo: Antonio López Pina-traducción: Salvador Gómez de Arreche, Alianza Editorial, Madrid, 1985, pp. 34-40)

automatización de la realidad. [...] Desde Nietzsche va imponiéndose, en campos cada vez más extensos de la cultura, una concepción del mundo que se funda en motivos románticos y que justifica el derecho y la libertad de la vida espontánea, de la vida en su variedad creadora, que se burla de toda racionalización reflexiva. Frente al intelectualismo, que sólo percibe lo inerte y lo que se repite, permaneciendo ciego a los matices sublimes y bajos de la vida, la filosofía irracionalista invoca el instinto y la intuición.»²⁶³

Por cierto, es frecuente considerar al nazismo como un accidente de la historia occidental, una casualidad que interrumpe siglos de logros culturales, de conquistas ético-políticas a favor de la emancipación del ser humano y la promoción de su dignidad. Que hayan existido los nazis es un hecho trágico que, sin embargo, hay que tener presente como advertencia de que su mal puede repetirse. Como alguna vez se preguntara el eminente historiador Ian Kershaw, ¿cómo fue posible que una sociedad moderna y económicamente avanzada como la alemana, con uno de los mejores sistemas educativos de su época, con una eximia tradición cultural e intelectual, haya podido engendrar a Hitler y los nazis? ¿Por qué razones el derrotero que Alemania toma en 1933 pudo llevar finalmente al «camino a Treblinka»?

Responder preguntas como estas exige toda una vida dedicada al tema, como lo testimonia la prolífica obra de este profesor de la Universidad de Sheffield. El nazismo es un fenómeno complejo, cualquier abordaje resulta siempre provisional dejando innumerables interrogantes.²⁶⁴ Es posible, no obstante, ensayar algunas respuestas que permitan esclarecer ciertos aspectos, algunos aportes que desvelen su significación, en fin, aproximaciones que contribuyan reflexionar sobre uno de los acontecimientos más importantes del pasado siglo XX.

El nazismo tiene mucho que ver con Occidente, es un fenómeno que hunde sus raíces en las complejas tendencias que vinieron gestándose durante siglos en Europa y que terminan cristalizándose en las particularidades históricas del contexto de comienzos del siglo XIX. Como bien lo observan algunos de los más destacados especialistas sobre tema, Ian Kershaw, Lawrence Rees o Marlis Steinert, es imposible comprender el advenimiento del nazismo sin tener en cuenta las circunstancias de la crisis de la Civilización del Progreso y las particularidades (políticas, económicas y culturales) de la propia historia moderna de Alemania. O bien, otros, desde un punto de vista politológico, consideran que se puede entender el significado del nazismo por su intento de dar respuesta al fenómeno de intensa politización de las sociedades europeas que se había abierto a la democratización y masificación de la política.

En cualquier caso, se trata de circunstancias que le dan al periodo de Weimar una profunda conflictividad luego de la derrota alemana en la Gran Guerra. Una coyuntura histórica en la que todo el resentimiento y frustración, desesperanza y orgullo nacional herido fueron receptados y utilizados por el nacionalsocialismo para señalar a los responsables de la derrota. Sin esas circunstancias es imposible comprender su radicalismo ideológico y su pretensión totalitaria, que encuentran todo su sentido en su intencionalidad mesiánica. Al mismo tiempo, la definición del enemigo se realiza a partir de una afirmación positiva, una cosmovisión sustancial, una identidad ideológica definida a partir de una concepción orgánica de la sociedad. Es decir, el nazismo implica la

²⁶³ *Idem*, p. 37.

²⁶⁴ Algunas respuestas pueden encontrarse a partir del debate de los historiadores. Sobre este problema, así también como las diferentes interpretaciones del nazismo, los distintos enfoques que lo abordan y los intentos por definir su especificidad, véase Ian Kershaw, *La Dictadura Nazi*, traducción: Julio Sierra, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2004, pp. 15-72.

sustancialización de un conjunto de definiciones sobre lo racial ancestral, que son demostradas por la asombrosa continuidad histórica del *Volk* racial.²⁶⁵

Justamente, esas metas no expresan otra cosa que la pretensión, profundamente autoritaria, de darle sentido a todo aspecto de la vida humana desde la ideología nacionalsocialista. El objetivo está claro, no hay compromiso con el otro, con la llegada del Partido al gobierno de Alemania no habrá más que nacionalsocialismo, y, es obvio, sólo es posible realizar con éxito una «Concepción Total del Mundo» si existe un poder. El nazismo se inscribe decididamente en esta lógica de sacralización de la Idea. Si por una parte, esta lectura no le resulta satisfactoria a ciertos tratadistas por ser, precisamente, confusa o ambigua al momento de “explicar” el nazismo, lo cierto, es que para otros permiten comprender mejor muchas de las decisiones que se tomaron durante el régimen, en especial, de aquellas resultan más problemáticas. En tal caso, cabe plantearse al menos cuán coherente es Hitler en los casi veinte años que va desde *Mein Kampf*, pasando por sus *Conversaciones de sobremesa* registradas para la posteridad desde 1941, hasta llegar a los momentos finales del régimen. Se podría, es cierto, comprender lo que señala Kershaw acerca de la tendencia a la «radicalización incesante» de su régimen (una radicalización que la guerra no hizo más que exacerbar).²⁶⁶

²⁶⁵ Por ello, el nazismo, en términos de Giovanni Sartori, se presenta como una *mentalidad absolutamente ideológica*. Como una «*estructura cognitiva cerrada*», de caracteres dogmáticos por la presencia de principios omnicomprendivos y totalizantes, y, lo que es decisivo, con una alta intensidad emocional en su disposición para la acción política. Es, por lo tanto, el ideologismo (la afirmación radical de un conjunto de «ideas-fuerza», de ideas catalizadoras de la acción) uno de esos aspectos distintivos que le dan al nacionalsocialismo su carácter irreductible, incluso frente a otros movimientos fascistas de la época. (Sartori, Giovanni, *Elementos de teoría política*, traducción: M.^a Luz Morán, Alianza Editorial, Madrid, 1992, pp. 103-104) Lo interesante de observar es que en esa mentalidad ideológica que hemos señalado previamente (los «caracteres relativamente dogmáticos», los «principios omnicomprendivos, totalizantes» y la «dimensión emotiva, afectiva») se puede encontrar la misma estructura que anima al *homo religiosus*. Si había una «*religion civile*», entonces era posible, con los medios materiales adecuados, la «integración omnilateral» del individuo en la lógica estatal. El Estado Total no era un mero «esteticismo político». El totalitarismo se presenta como una absoluta novedad, una experiencia tan inédita que su posibilidad significaba terminar con siglos de espiritualidad occidental. En este sentido se expresa Hermann Heller que contempla con preocupación el clima de radicalización ideológica de Weimar. El totalitarismo, según creía, no es posible ni deseable, es, en realidad, materialmente imposible y éticamente insostenible. (Heller, Herman, *El sentido de la política y otros ensayos*, prólogo: Massimo La Torre-traducción: Maximiliano Hernández Marcos y Encarnación Vela Sánchez, Pre-Textos, Valencia, 1996, p. 73)

²⁶⁶ En este sentido, la figura clave es la de su fundador, Adolf Hitler. Es en este punto en que los historiadores tienden a coincidir sobre la fuerza gravitante de Hitler en la última etapa de Weimar y el periodo del Tercer Reich. Como pocos momentos históricos ha habido tanta importancia en la persona de un hombre y la construcción de un sistema político como cuando se trata de la relación entre Hitler y el Estado nacionalsocialista. La importancia de la persona del *Führer* en la estructura institucional del Tercer Reich es apreciable en las definiciones políticas fundamentales, «resulta imposible explicar a Alemania antes de 1933, y de 1933 a 1945, sin Hitler. Era el centro de todo y siempre fue el centro», afirmará Albert Speer luego de finalizada la Segunda Guerra Mundial. (Sereny, Gitta, *Albert Speer. El arquitecto de Hitler: su lucha con la verdad*, traducción: Aníbal Leal, Ediciones Península, Barcelona, 2006, p. 166) Al mismo tiempo, esta centralidad de la figura de Hitler en el sistema político del Tercer Reich, es potenciada por el meticuloso, inteligente e insistente culto propagandístico a su persona. Goebbels, su ministro de propaganda, es el artífice de este logro. (Kershaw, Ian, *El mito de Hitler. Imagen y realidad en el Tercer Reich*, traducción: Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2004, pp. 15-16) Por ello, lo que es decisivo, es indudable la centralidad de la figura de Hitler estaba en la «dirección espiritual» en el origen del Movimiento Nacionalsocialista y en los lineamientos estratégicos políticos en la nueva Alemania. Los aportes de Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg o Julius Streicher, así también como los de aquellos que, según Ian Kershaw, se dedicaron a «trabajar en la dirección del Führer» simplemente tendieron a divulgar, completar o ampliar la Concepción del Mundo. El núcleo de esas ideas se mantuvo inalterable. Es más, debido a la dinámica de confrontación contra sus enemigos, se produjo un proceso de «radicalización incesante» y con el tiempo

«El Nuevo Orden» o «La Revolución Nacional», como los nazis le llamaban a su programa para Alemania, tiene características inéditas en la historia de las formas políticas. Tal especificidad está en pretender realizar una *Weltanschauung* integral en la que todo ámbito de actividad, aspiración o fines humanos encuentren un “sentido”, una “respuesta” o un “lugar”. Es indudable que semejante pretensión sólo puede hacerse por una lógica de exclusión de aquello que se diferenciaba (o tenía una entidad independiente) de la Concepción del Mundo. El nacionalsocialismo se caracteriza por establecer un Poder, un Liderazgo y una Idea, en fin, una Forma de Sociedad. Su peculiaridad en la historia de las formas políticas está en su intento de conformar un Estado Total.

No hay precedentes históricos, el totalitarismo es un fenómeno específico del siglo XX. Si lo colectivo es el todo, y nada puede tener una existencia por sí fuera de ese todo, entonces el rasgo distintivo del totalitarismo desde el punto filosófico-político es que cancela la diferenciación entre Estado y Sociedad. El todo, lo colectivo, debe definirse por algún principio integrador que le pueda dar contenido y sentido. Así, el Estado Totalitario, como una forma de organicismo radical, implica la sustancialización de un principio colectivo, un principio que se expresa en la *Weltanschauung* oficial del Estado.²⁶⁷

la ideología nazi se hizo más extrema. Sin hacer concesiones a una lectura histórica que valore el pasado con los términos del presente, lo cierto es que nadie que conociera el programa del NSDAP de los años veinte le podía sorprender las decisiones que se tomaron en Alemania desde 1933. Los nazis en el poder no hicieron otra cosa que hacer de la política la expresión de una Idea que se había conformado mucho antes.

²⁶⁷ ¿En qué consiste la Concepción del Mundo nazi como contenido sustancial de lo político? y, también, ¿es posible reducir el organicismo de su lógica totalitaria a un principio? La respuesta es compleja al pretender el nazismo que su ideología expresa una identidad nacional ancestral, eterna. La historia, para los nazis, debe leerse en clave racial. La Naturaleza ha dispuesto en su curso histórico que algunas razas sean las elegidas para dominar por su fuerza, ingenio o creatividad, en fin, por poseer ciertas aptitudes biológicas. Existe, por lo tanto, una raza destinada a dominar, la raza aria, que, si bien en el tiempo se ha agrupado en diversos pueblos, se encuentra mayormente concentrada en los pueblos germánicos. La identidad racial de los germanos manifiesta una asombrosa continuidad. Los nazis utilizaron diversas fuentes clásicas para confirmar esta identidad ancestral. Una de ellas es el historiador romano Tácito que, en *Costumbres de los germanos*, ya hacía mención de la homogeneidad étnica de los germanos. (Cf. Tácito, «Germania», en Tácito, *Obras Completas*, traducción: Carlos Coloma y Vicente Blanco García, El Ateneo Editorial, Buenos Aires, 1952, pp. 726-728) Durante el Renacimiento humanista alemán se le da un carácter positivo a las descripciones de Tácito y Julio César que consideraban bárbaros y nómades a los antiguos pueblos germanos, destacando, precisamente, «*un ideal de pureza de sangre vinculada a un territorio definido*». Posteriormente, en 1901 el naturalista alemán Georg Michael Conrad crea la expresión *Blut und Boden* (*Sangre y Tierra*) para representar ese vínculo indisoluble entre el linaje y lo telúrico. Las diversas expresiones del nacionalismo alemán de fines del siglo XIX y comienzos del XX, en especial aquellas que se ligada a la compleja y multifacética ideología *völkisch*, se alimentaron de la expresión *Blut und Boden* para significar la identidad nacional alemana. En los comienzos del nacionalsocialismo, el principal divulgador de la fórmula es Richard Walther Darré, quien considera que «la unidad mística entre sangre y tierra había sido un rasgo esencial primigenio de los germanos y también la causa de su preservación racial». (Sala Rose, Rosa, *Diccionario crítico de mitos y símbolos del nazismo*, Acantilado, Barcelona, 2004, pp. 335-337) Desde el comienzo de su gobierno, el nacionalsocialismo intentaría *homogeneizar* la sociedad, moldearla pedagógicamente en un principio unificador, la síntesis de la pertenencia al *Blut und Boden*, al hecho de formar de la *Sangre y Suelo* alemán. Se apela a un pasado ancestral, a una especie de «cuerpo biológico colectivo» al que todo alemán se encuentra ligado en una continuidad histórica que se remonta a tiempos inmemoriales. Toda política nacionalsocialista debe subordinarse a este principio fundamental. De este modo se expresa Hans Frank, uno de los juristas más importantes del régimen nazi, para quien la ley encuentra su inspiración no en el derecho romano sino en el ancestral derecho germánico que antepone la preeminencia de la «comunidad popular» en las decisiones judiciales, ya que los tribunales no estaban «exclusivamente para proteger los derechos del individuo, sino, primera y principalmente, para servir a los intereses de la comunidad popular». (Toynbee, Arnold, *La Europa de Hitler*, traducción: Pablo Uriarte, Editorial Sarpe, Madrid, 1985, p. 105)

Las derivaciones del ideologismo nazi habrían sorprendido los más audaces pronósticos weberianos en las célebres conferencias de 1919 en Munich. El nazismo, como una expresión extravagante de la *Kultur* del *Deutschum*, está lejos del legado liberal-burgués de la *Zivilisation*. A menos de quince años de inaugurado el proyecto weimariano, finalmente sucede aquello tan temido por Weber: finalmente una *cosmovisión organicista* gobierna Alemania por medio de la apelación a un discurso del tipo «Sermón de la Montaña».

b) Carl Schmitt y la crisis del sistema weimariano

Superadas las profundas divisiones durante la República de Weimar por medio de la violencia, la tarea del nacionalsocialismo es la de construir, de edificar la nueva Alemania. Desde una *Weltanschauung* integral, cada ámbito de actividad humana tendrá significado desde el principio biologicista: la educación y la ciencia, el trabajo y la industria, la familia y las organizaciones intermedias, la justicia y la legislación. Por ello, con el fin de excluir lo diferente, el nazismo en el poder recurre a la violencia para moldear la sociedad alemana a su «Concepción del Mundo».

Muchos son los factores que llevaron al fracaso del diseño institucional de Weimar. Desde las restricciones económicas impuestas por la Paz de Versalles hasta la ausencia de una cultura política democrática que acompañara a la naciente República. Los grupos más importantes de la vida política alemana desde el comienzo fueron sus adversarios. Así, aparece la crítica constante, metódica y eficaz de aquellos sectores adscriptos al antiliberalismo en todas sus variantes.

Posiblemente el exponente más lúcido entre los acérrimos enemigos del liberalismo sea Carl Schmitt. La radicalidad de las posiciones de Schmitt está condicionada por su contexto de gran polarización política e ideológica de Weimar. Sus posiciones no podían implicar proximidad con la neutralización de la decisión política que cancelara la opción en contra o a favor de un determinado proyecto político siendo que, justamente, considerara al régimen parlamentario es la expresión política y jurídica del *pathos* antipolítico del liberalismo en el centro mismo del diseño institucional de la República de Weimar.²⁶⁸

²⁶⁸ Carl Schmitt nace el 11 de julio de 1888 en Plettenberg, Wesfalia. Su familia era de origen campesino y devotamente católica. Los primeros estudios los realiza en un colegio católico, el *Rivius Gymnasium*. Luego, con dos semestres en Berlín, uno en Munich y tres en Estrasburgo, Schmitt finaliza sus estudios; su tesis para el *Doktorarbeit* se titula *El delito y sus formas. Una investigación terminológica (Über Schuld und Schuldarten. Eine terminologische Untersuchung, 1910)*. La obra de Schmitt es vastísima. Tempranamente se aprecia su crítica al liberalismo, el esbozo de su doctrina del decisionismo y sus análisis del *pathos* liberal que luego se verá en su crítica a la representación parlamentaria y el concepto de lo político. Así, entre sus primeras publicaciones encontramos *El valor del Estado y el significado del individuo (Die Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen, 1914)*, sus tres estudios sobre Däubler y su poema épico, *Theodor Däublers. Aurora Boreal. Tres estudios sobre los elementos, el espíritu y la actualidad de la obra (Theodor Däublers Nordlicht. Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes, 1916)* y *La visibilidad de la Iglesia. Una reflexión escolástica (Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung, 1917)*. Luego se sucede su producción del periodo de Weimar con *Romanticismo político (Politische Romantik, 1919)*, *La dictadura (Die Diktatur, 1921)*, *Teología política. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía (Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität, 1922)*, *Catolicismo romano y forma política (Römischer Katholizismus und politische Form, 1923)*, *La situación histórico-espiritual del parlamentarismo hoy (Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, 1923)*, *El concepto de lo político (Der Begriff des Politischen, 1927)*, *Teoría de la Constitución (Verfassungslehre, 1928)*, *El defensor de la Constitución (Der Hüter der Verfassung, 1931)*, *Legalidad y legitimidad (Legalität und Legitimität, 1932)*, lo mismo que una serie de artículos publicados como *Conceptos y posiciones en la lucha con Weimar-Ginebra-Versalles, 1923-1939 (Positionen im Kampfe mit Weimar-Genf-Versailles, 1923-1939, 1940)*. Luego, tenemos su producción posterior que, por una parte, complementa

Con el tiempo, su obra ha sido respetada o admirada por eximios pensadores como Strauss, Kojève, Arendt, Voegelin o Freund, y también por grandes exponentes del pensamiento político contemporáneo como Agamben o Esposito, ya nos debería advertir acerca de sus significativos aportes a la comprensión de lo político y de la prudencia que impone cualquier tratamiento de sus ideas.

No obstante, bien es cierto es que el pensamiento de Schmitt no puede desligarse de las circunstancias históricas en las que se formó, también lo que está en disputa en este asunto es la cuestión de las relaciones de Schmitt con un proyecto autoritario que, finalmente, se erigiría triunfante luego de la caída de la República. Nos encontramos frente a una cuestión importante que necesita al menos un intento de respuesta. Porque siendo indudable el interés actual que despierta el pensamiento de Schmitt es preciso considerar sus vínculos con el nazismo. Lo decimos sin rodeos: que haya adherido al nazismo, afiliándose al NSDAP el 1 de mayo de 1933 (la misma fecha en que lo hizo Martin Heidegger), que haya apoyado al naciente régimen en unos pocos escritos (unos trabajos que hoy son un auténtico escándalo para sus críticos más acérrimos), que, incluso, haya ocupado cargos importantes en el régimen, todo esto significa poco cuando se lo analiza desde la complejidad histórico-política que supone el nazismo y la no menos compleja obra schmittiana.²⁶⁹

su doctrina del decisionismo *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica* (*Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, 1934) y, por otra, señalan la importante tesis del fin de la «época de la estatalidad» con *El Leviathan en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes* (*Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, 1938). Si bien existe un desplazamiento hacia la estructura del *nómos* de la tierra en clave geopolítica, igualmente importantes para la comprensión de la obra schmittiana son sus trabajos posteriores como *Tierra y mar. Una reflexión sobre la historia universal* (*Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, 1942), *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del 'Ius publicum europaeum'* (*Der Nomos der Erde im Völkerrecht des 'Jus Publicum Europaeum'*, 1950) y *Hamlet o Hécuba. La irrupción del drama en la historia* (*Hamlet oder Hecuba. Die Einbruch der Zeit in das Spiel*, 1952). Por último, por su relación con tópicos desarrollados durante el periodo de Weimar, son igualmente relevantes los siguientes trabajos: *Interpretación europea de Donoso Cortés* (*Donoso Cortés in gesamteuropäischer interpretation*, 1944-1950), *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947* (*Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47*, 1950), *Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso* (*Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber*, 1954), *La tiranía de los valores* (*Die Tyrannei der Werte*, 1960), *Teoría del partisano. Acotación al concepto de lo político* (*Theorie des partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, 1963), *Teología política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política* (*Politische Teologhie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politische Teologhie*, 1970) y *La revolución legal mundial. Plusvalor político como premio derivado de la legalidad y superlegalidad jurídicas* (*Die legale Weltrevolution. Politischdr Mehrwert als Prämie auf juristische Legalität und Superlegalität*, 1978). Carl Schmitt muere el 7 de abril de 1985 en el hospital de Plettenberg. (Cf. Freund, Julien, *Vista en conjunto sobre la obra de Carl Schmitt*, introducción: Juan Carlos Corbetta-traducción: María Victoria Rossler, Editorial Struhart & Cía., Buenos Aires, 2006, pp. 45-105)

²⁶⁹ Una muestra de ello es una publicación de Bernd Rüthers quien intenta reconstruir el itinerario de Schmitt durante el Tercer Reich. En realidad, la intención de Rüthers es la de prevenimos sobre la peligrosa figura del iuspublicista alemán. Si bien este tratadista no desconoce la categoría intelectual de Schmitt, su juicio no deja de ser negativo al concluir que el compromiso del jurista con el régimen nazi fue mayor que el que habitualmente se supone. Haciendo un balance de las diversas interpretaciones sobre su compromiso con el nazismo, Rüthers destaca que Schmitt es un exponente más de una generación de intelectuales alemanes que dócilmente se colocaron al servicio de un régimen totalitario. (Cf. Rüthers, Bernd, *Carl Schmitt en el Tercer Reich*, presentación y traducción: Luis Villar Borda, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 2004, pp. 141-160) Igualmente, para un descripción de los contradictorios posicionamientos de Schmitt antes y durante su compromiso con el nazismo, véase la *dramatis personae* sobre el pensador alemán que realiza Francisco Sosa Wagner, *Carl Schmitt y Ernst Forsthoff: coincidencias y confidencias*, Marcial Pons, Madrid, 2008, pp. 9-17. A veces se asimila el caso de Schmitt y su polémico compromiso con el nazismo con el de Heidegger. Pero, según creemos, hay diferencias importantes entre ambos, justamente no sólo por la participación concreta en la estructura del poder del régimen, sino fundamentalmente por la eventual identificación del pensamiento schmittiano con

Pero la cuestión sigue presente. Porque como anatema constante algunos tratadistas contemporáneos una y otra vez vuelven sobre los textos polémicos de Schmitt, señalan repetidamente escritos como «Estado, Movimiento, Pueblo» («*Staat, Bewegung, Volk*», 1934), «El *Führer* defiende el derecho. El discurso de Adolf Hitler en el *Reichstag* del 13 de julio de 1934» («*Der Führer schützt das Recht. Zur Reichtagsrede Adolf Hitlers vom 13 juli 1934*») o «La ciencia alemana del derecho y su lucha contra el espíritu judío» («*Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist*», 1936).²⁷⁰

De allí se desprende toda una serie de lecturas antischmittianas que han proliferado en los últimos años, desde aquellas que directamente adscriben su obra al servicio de un proyecto totalitario, siguiendo con la identificación de algunos de sus desarrollos teóricos con la sustancia doctrinal del nazismo, hasta llegar, incluso, a denunciar las notas antisemitas de sus textos. Por cierto es que estos aportes no deben ser desestimados. Al contrario, algunos resultan importantes para esclarecer los alcances de su obra, evitando, al mismo tiempo cualquier mistificación de la figura de Schmitt o bien, como puede ser recurrente, de encontrar en su pensamiento la inspiración exclusiva para una crítica de la Civilización liberal.²⁷¹

las líneas fundamentales del ideologismo nazi. Lo mismo puede analizarse en la cuestión de la adscripción al nazismo de Heidegger, considerado el filósofo más importante del siglo XX. Desde el punto de vista estrictamente doctrinal, algunos afirman que el filósofo alemán habría adherido a la dimensión ontológica del nazismo (en especial por su intento de solución al dilema de la relación del mundo moderno y la técnica que la democracia era incapaz de realizar), mientras que rechazaba su dimensión óptica del régimen (su *praxis* efectiva, con sus diversos derroteros, a partir de 1933). Esta adhesión al nazismo la mantuvo Heidegger hasta su famosa entrevista para *Der Spiegel* de 1966. (Cf. Ferry, Luc, Renaut, Alain, *Heidegger y los modernos*, traducción: Alcira Bixio, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2001, pp. 95-99) En realidad, el estudio de Luc Ferry y Alain Renault tienen como tema principal los debates suscitados por la aparición en 1987 del libro *Heidegger y el nazismo* de Víctor Farías. Las razones de tal debate son las siguientes: este trabajo de Farías cambia el plano de la discusión, ante todo por las características de la publicación, es una investigación histórico-biográfica. Farías no trata de reconstruir las coincidencias (o eventuales diferencias) del pensamiento heideggeriano, en términos estrictamente filosóficos, con la ideología nacionalsocialista, sino que, partiendo en una cuidadosa reconstrucción biográfica de su medioambiente cultural y político, busca analizar las tomas de posición del filósofo en sus escritos con respecto a la coyuntura social y política y las decisiones políticas concretas, como también su participación en las estructuras de poder del nazismo. (Cf. Farías, Víctor, *Heidegger y el nazismo*, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 1998, pp. 29-37)

²⁷⁰ Estos posicionamientos fueran calificados de oportunistas, o, como lo señalara la temprana crítica de Karl Löwith, de «ocasionalismo decisionista». Junto a las publicaciones señaladas arriba, también está el significativo «La lógica de la sumisión espiritual» («*Die logik der geistigen Unterwerfung*», 1934) que, justamente, completa el intento de justificar el Nuevo Orden en «Estructura del Estado y Derrumbamiento del Segundo Reich. La Victoria del Burgués sobre el Soldado» («*Staatliche Struktur und Zusammenbruch des zweiten Reiches. Der Sieg der Bürgers über den Soldaten*», 1934) donde Schmitt apela a la tradición militarista alemana justo antes de la purga de La Noche de los Cuchillos Largos de julio de 1934. (Cf. Schmitt, Carl, *Estructura del Estado y Derrumbamiento del Segundo Reich-La Lógica de la Sumisión Espiritual*, traducción: Gabriel Guillén Kalle-anotaciones y comentarios: Günter Maschke, Editorial Reus, Madrid, 2006, pp. 89-101) Acerca del «ocasionalismo decisionista» de Schmitt, véase Karl Löwith, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, traducción: Román Setton, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006, pp. 43-89.

²⁷¹ Como expresión de esos modos de abordar el pensamiento político, no podemos dejar de señalar los estudios de Ramón Campderrich. En el caso de Schmitt, lo importante según Campderrich es preguntarse «el porqué y el para qué» de sus ideas, «su motivación y finalidad». Incluso se pregunta porqué un intérprete destina todas sus energías a «todos los presuntos problemas de coherencia de los escritos interpretados», mientras deja de lado el móvil político, los propósitos inconfesados de las opciones políticas que se buscan defender con esos escritos. (Campderrich, Ramón, *La palabra de Behemoth. Derecho, política y orden internacional en la obra de Carl Schmitt*, Editorial Trotta, Madrid, 2005, pp. 11-14) Un ejemplo de esta lectura condenatoria típica de los medios académicos estadounidenses es la de Mark Lilla en *Pensadores temerarios* un análisis crítico de intelectuales de la talla de Martin Heidegger, Hannah Arendt, Carl Schmitt, Walter Benjamin, Alexandre Kojève, Michel Foucault y Jacques Derrida.

Por cierto, el pensador alemán nunca se arrepintió de sus posiciones políticas, siendo que él mismo nunca ha dejado de insistir que todo pensamiento involucra una toma de posición (siempre radical) con las circunstancias del momento (en especial cuando dichas circunstancias son más críticas), y nunca ocultó sus opciones ni las consecuencias que conllevaban. Schmitt vivió muy de cerca la experiencia de afirmar opciones personales y singularísimas contra el absurdo que significa la exigencia de dar cuenta de los actos. Impermeable a los cuestionamientos existenciales, tuvo que enfrentarse ante Eduard Spranger quien pretendía que le contestara un cuestionario esperando que le revelara su «esencia» durante uno de los interrogatorios a los que fue sometido luego de terminada la Segunda Guerra Mundial. Naturalmente el interrogado no pudo mostrarse receptivo ante semejante pretensión.

«Miré a mi interrogador y pensé: ¿Quién eres *tú*, que con tu pregunta puedes ponerme en trance de duda existencial? ¿De dónde procede tu superioridad? ¿Cuál es la naturaleza del poder que te autoriza y anima a plantearme tales cuestiones? Preguntas que intentan ponerme en trance existencial y que, por consiguiente, en su última consecuencia, no son más que lazos y trampas. [...] Pero aun a la defensiva soy un poco violento. Siento poco interés práctico hacia mí y demasiado interés teórico por las ideas de mis adversarios, aun cuando se presenten como acusadores. Tengo demasiada curiosidad de conocer los supuestos mentales de cada reproche, de cada acusación y de cada acusador. Por esto no resulto ni buen acusado ni buen acusador. Los tipos *J'accuse* pueden presentar su papel en el escenario del mundo. Me resulta más inquietante lo persecutorio que lo inquisitorial. Quizá eso tenga raigambre teológica. Porque *Diabolus* es el nombre del Acusador.»²⁷²

Como hemos señalado, nunca está demás en insistir acerca de la dificultad que presenta cualquier estudio sobre el pensamiento político de Carl Schmitt. Un primer obstáculo es la ausencia de “sistema”, en el sentido que no existe una continuidad en sus trabajos bajo la forma de una sistematicidad teórica o disciplinar. Aparentemente, sus libros parecen agotarse en sí mismos y las categorías que utiliza no podrían leerse en la clave de una secuencia que suponga la influencia de una obra con respecto a otra posterior.

Sin embargo, tal es la apariencias. Porque siempre se ha sostenido que aparece una continuidad en su preocupación sobre los problemas fundamentales de lo político. Su pensamiento es político en un sentido radical, porque este orden de problemas requiere una

Califica a todos de «intelectuales filotiránicos» por sus reservas a la forma ético-política liberal y sus adhesiones a proyectos autoritarios. A Schmitt directamente lo adscribe al nazismo. (Cf. Lilla, Mark, *Pensadores temerarios. Los intelectuales en la política*, prólogo: Enrique Krauze-traducción: Nora Catelli, Editorial Debate, Barcelona, 2004, pp. 59-79) Sin dudas, la expresión más grosera de esta tendencia está en Yves Charles Zarka que, muy por lo contrario, lejos está de alcanzar a Estévez Araujo o Campderrich. Porque a Zarka no le interesa comprender cabalmente el pensamiento de Schmitt. Al contrario, en un libro que cuenta con varias colaboraciones, denuncian desde una serie de presupuestos o de requisitos preestablecidos arbitrariamente aquellos supuestos errores de Schmitt, o bien sus carencias al momento de definir algo tan fundamental como lo político. (Cf. Zarka, Yves Charles, «De la teoría política del mito a la mitología política», en Zarka, Yves Charles, (Coord.), *Carl Schmitt o el mito de lo político*, traducción: Estela Consigli, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2010, pp. 9-12) Ahora bien, en el caso de su antijudaísmo como impone en correcto tratamiento de esta cuestión, cabe aclarar que es de inspiración católica. Lo que llevaría a abrir una línea de indagación que esclarezca su pertenencia a una matriz de pensamiento que, a pesar de las apariencias exteriores, supone una Concepción del Mundo diferente al nacionalsocialismo. Tratar de comprender un tópico como éste supondría una empresa monumental, algo que ya realizó la investigación de Jorge Dotti. Acerca de estas tensiones que aparecen en la obra schmittiana, véase Jorge Dotti, *Carl Schmitt en Argentina*, Homo Sapiens Ediciones, Buenos Aires, 2000. Igualmente, para una revisión crítica de la recepción del pensamiento de Schmitt en España que incluye además aquellas lecturas realizadas por sus detractores, véase Jerónimo Molina Cano, «Sombra y fama de Carl Schmitt en España», en *Revista Razón Española*, N° 155, Fundación Balmes, Madrid, 2009, pp. 271-301.

²⁷² Schmitt, Carl, *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*, presentación: Julio A. Prados-traducción: Ánima Schmitt de Otero, Editorial Trotta, Madrid, 2010, pp. 25-26.

reflexión constante y metódica si quiere expresarse algo fundamental. Por eso Jorge Dotti, el máximo especialista argentino en la obra de Carl Schmitt, afirma que fue «el último gran pensador político de Occidente», con amplios campos de interés, de una «panoplia variada pero simultáneamente orgánica». Ejemplo de ello son sus trabajos jurídicos. Así, su interés por el derecho es por el derecho constitucional y político, por la forma configuradora, también normativa, de la vida en común; sus trabajos sobre el *ius publicum europaeum* son antes que nada políticos.

Con el pensador alemán nos encontramos un intento por erigir a lo político como instancia central, como categoría arquitectónica de lo social. Una instancia que siempre ocupa esa relevancia, aún cuando puede aparecer “borrosa” al provenir su reflexión con el sesgo disciplinar propio de un *jurist*. Por eso, podemos afirmar que, con Schmitt, el *Leviatán*, el modo que asume lo político en la realidad concreta del agrupamiento humano, puede seguir, al decir de Jean Jacques Chevallier, conservando su enigmática sonrisa, la expresión de satisfacción que le da la seguridad de su potencia sin límites.

2-Sobre el pensamiento político schmittiano

a) La tradición del «*jus publicum Europaeum*»

Profundidad, originalidad, rigor conceptual y asombrosa erudición, todo ello se aprecia en la obra del gran pensador alemán nacido en Plettenberg. Pero, además, en su producción ocupa un lugar destacado la calidad expresiva: «Muchas veces la primera frase decide ya sobre el destino de una publicación». Así se refiere Schmitt en 1963 en la reedición de *El concepto de lo político* a ese estilo suyo de las afirmaciones contundentes, radicales, directas.

Si lo que acabamos de señalar no ofrecería dificultades, en cambio, resulta problemático el intento de sistematizar su pensamiento político.²⁷³ Un camino puede ser una reconstrucción de sus ideas políticas articulando los supuestos filosóficos, pero no una recuperación como mera “mención” de tal presencia, en el sentido de una referencia marginal, algo así como una obligada indicación al contexto histórico e intelectual de Weimar que habría tenido cierta ascendencia en Schmitt.²⁷⁴

²⁷³ Para un análisis de aquellos desarrollos fundamentales del pensamiento político de Schmitt, véase el importante trabajo de Julien Freund, «Las líneas clave del pensamiento político de Carl Schmitt», sin mención del traductor, en Corbetta, Juan Carlos, Piana, Ricardo Sebastián, *Política y orden mundial. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2007, pp. 25-62. Igualmente, para un tratamiento del pensamiento schmittiano durante la periodización que hemos considerado, en especial en relación a dignosis de las causas de la Crisis, supuestos antropológicos, perspectiva teológico-política y propuesta institucional superadora, véase el notable y ya clásico aporte de Pablo Lucas Verdú, «Carl Schmitt, interprete singular y máximo debelador de la cultura política-constitucional demoliberal», en *Revista de Estudios Políticos*, N° 64, Madrid, 1989, pp. 25-92.

²⁷⁴ Es por ello que existiría una clave filosófico-política en su pensamiento que permitiría hacer inteligible sus complejas tramas de conceptos y posiciones, teorizaciones y elaboraciones más o menos sistemáticas a lo largo de la obra de Schmitt. Unas tramas que, en apariencia, carecen de unidad interna, pero que desde una atenta lectura revelan una lógica interna. En este sentido, nos resulta valioso el aporte de Monserrat Herrero en su libro *El nomos y lo político* sobre la filosofía política schmittiana y su intención de revelar el «‘hilo conductor’ filosófico» que la anima. (Herrero López, Monserrat, *El nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*, Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), Navarra, 2007, p. 19) Jorge Dotti, tal vez como pocos tratadistas, ha insistido en la necesidad de precisar esos supuestos filosóficos que le dan sentido a la obra schmittiana, ya que el pensador alemán «siempre ha sido consciente de que sus ideas están condicionadas por la filosofía moderna, que les confiere una identidad epocal distintiva». Para empezar la necesidad de comprender el modo en que una época percibe lo político para dar con «la piedra de toque de una cultura», también el concepto de *Form* como modo de hacer inteligible, en un momento histórico, la conjunción entre lo trascendente e inmanente y que depende

Con ello sería accesible el significado que tiene el constante debate con los clásicos del pensamiento político, la permanente presencia de los antiguos y los modernos, de Platón, Aristóteles y San Agustín a Maquiavelo, Hobbes y Bodin, de Pufendorf, Locke y Constant a Hegel, Marx y Donoso Cortés. Sus trabajos no propiamente políticos, o aquellos “fronterizos”, tienen un diálogo recurrente con el saber politológico y una reflexión sistemática sobre sus problemas siempre vigentes, decisivos.

Desde la centralidad de lo político, sus reflexiones tienen un propósito definido: entender la Crisis Civilizatoria que atraviesa Occidente. Al logro de este fin, Schmitt, entre otros recursos, va en busca de «paralelismos», pero no en el sentido de meras comparaciones o semejanzas históricas que abundan en los clásicos, sino de aquellos que tienen verdadera relevancia, aquellos que, en sus palabras, no sean «existencialmente inconsistentes» como los que encuentra en los pensadores del *jus publicum Europaeum*. Desde sus primeros escritos está presente este propósito. Pero es durante el período que comprende desde la finalización de la Gran Guerra hasta fines de los años 30' en que Schmitt anuncia el fin de la «época de la estatalidad», donde se puede apreciar el intento sistemático por comprender las causas de la Crisis.

Ahora bien, conseguimos acceder a estas tramas a partir de sus propias “confesiones”. Así como las crisis extremas, como bien lo comprendía nuestro pensador, pueden aportar luz sobre un problema teórico, también, como trágicamente lo descubriría más tarde, las crisis también podían ser personales, íntimas, llevándolo a dar «confesión de fe» de sus lecturas más próximas. Esta última situación la vivió Schmitt en su drama personal de 1945. La lucidez antes reservada para el pensamiento político ahora será puesta al servicio para pensar *su propia encrucijada vital y singularísima*. Porque es en esos momentos críticos en que los pensadores están sujetos a una situación límite cuando pueden revelar su interioridad, como la expresara Boecio en su *Consolatio Philosophiae*. En el caso de Schmitt, la incertidumbre por su destino personal, en la que su propia vida estaba en juego durante los interrogatorios de los aliados luego de la Segunda Guerra Mundial, queda reflejada en *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947 (Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47, 1950)*.

Schmitt destaca en este texto la importancia de quienes considera realmente sus «hermanos». Si Francisco de Vitoria, Alberico Gentili y Hugo Grocio les resulta cercanos por ser esos especialistas que erigieron el *jus publicum Europaeum*, únicamente, en esa circunstancia tan especial y no sólo por su valor de tratadistas, son Jean Bodin y Thomas Hobbes los que realmente pertenecen a su celda. Su importancia se debe, entre otras

de «la metafísica que la época sabe formular.» No es sólo esto. Porque «en las disquisiciones sobre el ser, la divinidad, lo perdurable y lo efímero, la relación entre sujeto y objeto y demás problemas del ajetreo conceptual filosófico, donde -enseña Schmitt- se formula con mayor nitidez la manera como una cultura entiende el poder, la soberanía, la identidad misma de las relaciones interhumanas, el horizonte de sentido ético y jurídico-político de una forma de convivencia colectiva.» (Dotti, Jorge, «Introducción», en Schmitt, Carl, *Romanticismo político*, introducción: Jorge Dotti-traducción: Luis A. Rossi y Silvia Schwarzböck, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2001, pp. 11-12) En el mismo sentido podemos indicar los excelentes aportes de José Luis Villacañas Berlanga que nos advierte de la importancia de la perspectiva teológico-política para comprender el pensamiento político de Schmitt, y le necesidad de tener en cuenta algunos de los primeros escritos schmittianos como sus ensayos sobre *Nordlicht* de Theodor Däubler (*Theodor Däublers Nordlicht. Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, 1916), *La visibilidad de la Iglesia. Una reflexión escolástica (Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung*, 1917) y *Romanticismo político (Politische Romantik*, 1919). (Cf. Villacañas Berlanga, José Luis, *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, pp. 29-77; pp. 53-54) Igualmente, sobre la importancia de estos textos para la formación del pensamiento de Schmitt, véase Carlo Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Società Editrice Il Mulino, Bologna, 1996, pp. 229-261.

razones, a que «han fundado el derecho internacional partiendo desde el derecho político» en el contexto de las «guerras civiles confesionales».²⁷⁵

«En mi vecindad más próxima, cotidiana, se hallan otros dos, que han fundado el derecho internacional partiendo del derecho político: Jean Bodin y Thomas Hobbes. Estos dos nombres de la época de las guerras civiles confesionales han llegado a ser para mí nombres de personas vivas y presentes, nombres de hermanos, con los cuales he emparentado por encima de los siglos. La mano invisible que nos guía hacia los libros me ha llevado, desde hace treinta años, una y otra vez, a sus libros y, una y otra vez, me los ha hecho abrir en el lugar significativo, cuando todavía no me había sido incautada mi biblioteca. En este momento no tengo más que mi memoria. Pero los pensamientos y las formulaciones de ambos me son tan familiares como el modo de pensar y de hablar de un hermano. Han impulsado y mantenido despierto mi pensamiento cuando el positivismo de mi generación me oprimió y un ansia ciega de seguridad quiso paralizarme.»²⁷⁶

Si bien en *Ex captivitate salus* se puede realizar una lectura crítica del *pathos* individualista moderno²⁷⁷, lo cierto es que Schmitt destaca que a partir del contexto de las «guerras civiles» religiosas de los siglos XVI y XVII se aprecia el valor que tiene la obra de Bodin y Hobbes. Ofrece, justamente, no sólo soluciones teóricas a una determinada situación de disolución del poder político, sino también, permiten la posibilidad de elaborar un «paralelismo» de verdadera relevancia para comprender la Crisis Civilizatoria que trae consigo la Gran Guerra y que la Segunda contienda bélica mundial termina por consumir.

Pero no son solamente estos autores a los que recurre para tratar de captar el significado profundo de su tiempo. Como recurso provisto por su extensa erudición, son varios los pensadores de las más diferentes tradiciones y escuelas a los que recurre insistentemente, aunque, en consonancia con lo que expresa en *Ex captivitate salus* sobre Bodin y Hobbes,

²⁷⁵ Schmitt, *Ex captivitate salus...*, op. cit., p. 60.

²⁷⁶ *Idem*, pp. 60-61.

²⁷⁷ Es lo que intenta Jorge Dotti por la referencia sobre Max Stirner que aparece en el texto. Según Dotti filosóficamente se trata de un ajuste de cuentas con el «individualismo moderno», pero que constituye una perspectiva interesante para comprender la *decisión schmittiana*. Desde muy joven Schmitt conoce el pensamiento stirneriano, el primer encuentro es al finalizar sus estudios en el *Gymnasium* y continúa al iniciar en Berlín sus cursos universitarios en 1907. En Schmitt, sin embargo, se mantendrán inalterables el catolicismo y el estatismo que rechazaban el inmanentismo absoluto propuesto por el ateo y libertario Stirner. Lo que Dotti rescata en su lectura es la posible convergencia entre el decisionismo schmittiano y el pensamiento de Stirner. En primer lugar, por la afirmación de la existencia concreta, es decir, el «status existencial y pre-intelectual de la subjetividad decisoria», aunque, en este caso, también está próximo a Schmitt un Søren Kierkegaard, el cristiano de la existencia personal. Una disposición cristiana que, sin embargo, no está presente en el radicalmente ateo Stirner. (Dotti, Jorge, «El visitante de la noche. En torno a la presencia de Max Stirner en el pensamiento de Carl Schmitt», en *Carl Schmitt: su época y su pensamiento*, op. cit., pp. 14-16; p. 26) Es conocido el elogio de Schmitt al título del libro de Stirner *Der Einzige und sein Eigentum*, «el más hermoso o, por lo menos, el más alemán título de libro de toda la literatura alemana». Aún reconociendo, nos dice Schmitt, que Stirner es «antipático, gamberro, presumido, fanfarrón, maleducado; un estudiante depravado, un grosero», en definitiva un caso psicopático, sin embargo, sabía muy bien una cosa importante que le permitía encontrar ese bello título: «Sabe que el yo no es un objeto de pensamiento». (Schmitt, *Ex captivitate salus...*, op. cit., p. 73) Tanto Bruno Bauer como Max Stirner son llamados por Schmitt «Partisanos del Espíritu del Mundo» («*Partisanen des Weltgeistes*»). En *Teoría del Partisano* considera que son partisanos aquellos que son sus propios partidarios en los asuntos del espíritu y luchan contra la concepción del mundo dominante de la época. Como ejemplos señala a las figuras de Bauer y Stirner. (Schmitt, Carl, *Teoría del Partisano. Acotación al concepto de lo político*, traducción: Ánima Schmitt de Otero, Editorial Struhart & Cía., Buenos Aires, 2005, p. 27) Igualmente en *Interpretación Europea de Donoso Cortés*, califica a Bruno Bauer como «el solitario y aislado guerrillero del espíritu del siglo» por su oposición a las interpretaciones dominantes de la época, por tener un auténtico «paralelismo histórico» que permita comprender la sucesión de los procesos revolucionarios desde 1789. (Schmitt, Carl, *Interpretación Europea de Donoso Cortés*, traducción: Francisco de Asís Caballero, Editorial Struhart & Cía., Buenos Aires, 2006, pp. 28-31)

podemos encontrar otro gran referente al que le dedica una atención constante, Juan Donoso Cortés. Desde las ideas y diagnósticos elaborados por estos grandes referentes, resulta posible comprender buena parte de los distintos posicionamientos de la producción schmittiana durante el periodo de Weimar y que anticipan las direcciones que toma posteriormente.

No obstante, de todas estas referencias se destaca la obra de Thomas Hobbes. El personalismo y la realidad concreta son esas ideas que el pensador alemán recepta, y si bien las implicaciones hobbesianas son más amplias, lo cierto es que en el tratado sobre la soberanía son centrales en la argumentación schmittiana (cobra importancia aquí el juicio de Schmitt sobre la figura intelectual de Hobbes: «pensador político grande y sistemático donde los haya»). Lo considera como uno de los exponentes más destacados de la «ciencia natural abstracta», del nominalismo y racionalismo de la física mecánica, pero que al mismo tiempo acentúa este carácter ineludible del poder soberano, su personalismo, precisamente porque al filósofo inglés en su búsqueda por hacer inteligible lo político no le dificulta de ningún modo encontrar que su fundamento está en la realidad concreta.²⁷⁸

La clave para esta lectura schmittiana de Hobbes la encontramos en *Romanticismo político* (*Politische Romantik*, 1919). Según Jorge Dotti, en este escrito, en el que Schmitt trata de precisar lo específico del espíritu romántico, comienza a darle forma a algunas temáticas que desarrollará en sus escritos posteriores: la oposición entre la necesidad de la decisión excepcional y las diversas formas de su negación, a partir de sus modos de neutralización, en especial la liberal-económico, que aparecen en «los sucesivos estadios y ámbitos en que se va cumpliendo la secularización (de la religión, a la metafísica, a la moral, a la economía), en un proceso que simultáneamente diviniza la *ratio* inmanentista».²⁷⁹ Un proceso que culmina en el imperio de la tecnocracia, de la racionalidad de medios, como rasgo decisivo del nihilismo moderno. Tal dicotomía esencial proviene de dos formas de entender la realidad, o bien aquella que es propia de las «filosofías mecanicistas», o bien, las que la piensan bajo las formas de las «filosofías emanantistas». Es evidente que para Schmitt las primeras filosofías (como las de Hobbes y Descartes) dan lugar a la decisión soberana sobre la situación excepcional, a las decisiones

²⁷⁸ Lamentablemente no podremos tratar el importante *El Leviathan en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes* (*Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, 1938). Como Schmitt señala en el «Prólogo» a la primera edición, este libro tiene su origen en dos conferencias pronunciadas en ese mismo año, una en Leipzig en La Sociedad Filosófica a cargo de Arnold Gehlen, la otra en la Sociedad Hobbes en Kiel dirigida por Cay von Brockdorff, además de otros aportes previos que fueron retomados en esta ocasión de la publicación. (Schmitt, Carl, «Prólogo», en Schmitt, Carl, *El Leviathan en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes*, traducción: Francisco Javier Conde, Editorial Struhart & Cía., Buenos Aires, 1990, p. 3) Sólo destacaremos la opinión de Schmitt en *El Leviathan en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes* que suscribe las consideraciones de Helmut Schelsky sobre la obra de Hobbes, destacando, justamente, el carácter sustancialmente político no reductible a clasificaciones arbitrarias. Es por ello, que, nos dice Schmitt, el pensamiento de Hobbes es eminentemente político, y sería un grave error limitarla a tendencias que oscurecen su finalidad última. (*Idem*, pp. 13-14) La primacía que tiene la realidad concreta como fundamento del pensamiento de Thomas Hobbes ha sido señalada, entre otros, por Leo Strauss. Según Strauss, es común hacer referencia al iusnaturalismo para orientar el estudio de la obra hobbesiana, pero, advierte que es preciso hacer los matices correspondientes para una adecuada interpretación de Hobbes: en su pensamiento la ley natural antes que nada es derecho natural. En lugar de un orden «objetivo» aparece un ámbito «subjetivo», por lo cual ya no hay un orden previo que obligue (precisamente, por su objetividad), sino que ahora es ese derecho natural el que crea el orden (es su fuente y origen). Y lo que es más importante, la justificación racional es posterior en Hobbes, es una elaboración de su etapa madura que pertenece al periodo de su encuentro con la *nova ciencia*. Para Strauss tal justificación depende enteramente de su antropología, una visión del hombre que ya se había formado tempranamente en su pensamiento. (Strauss, Leo, *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, traducción: Silvana Carozzi, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006, p. 13)

²⁷⁹ Dotti, Jorge, «Introducción», en *Romanticismo político*, op. cit., pp. 12-13.

radicales que colocan freno al «mal en el mundo», porque «toda máquina necesita del maquinista que la ponga en marcha, maneje sus palancas y repare sus falencias.» Las segundas, las filosofías emanantistas, anulan la conflictividad radical, y, por lo tanto, la intervención de una voluntad libre (como la soberana) que soluciona la irrupción del mal.²⁸⁰

Es en esta relación entre personalismo y representación en la que cobra importancia la figura intelectual de Hobbes. Se trata de una crítica radical contra el formalismo jurídico que vacía de sustancia el concepto de soberanía, algo que también priva de identidad ontológica nada más y nada menos que a lo político. La comprensión de la Crisis Civilizatoria tiene en los pensadores del *jus publicum Europaeum* la principal referencia para los tópicos que trataremos, pero, al mismo tiempo, se hace preciso considerarlos a la luz del problema antropológico que aparece recurrentemente en la obra schmittiana.

b) Antropología filosófica

Si el pensamiento político de Schmitt depende de la fundamentación en lo concreto, resulta inevitable que nos preguntemos de un tópico esencial: su idea antropológica. Siguiendo un criterio convencionalmente aceptado, considera que las doctrinas políticas pueden clasificarse de acuerdo a su antropología en optimistas y pesimistas. Haciendo un recorrido de los diversos autores que han tratado este problema, Schmitt prefiere inclinarse, si bien con cierta cautela y algunos matices, por los autores pesimistas, por aquellos que consideran al hombre como un ser «malo por naturaleza».

«Se podría someter a examen la antropología subyacente a todas las teorías políticas y del Estado, y clasificarlas según que consciente o inconsciente partan de un hombre ‘bueno por naturaleza’ o ‘malo por naturaleza’. La distinción habrá de tomarse en su sentido más genérico, no en algún sentido moral o ético. Lo importante es si el hombre se toma como presupuesto problemático o no problemático de cualquier elucubración política ulterior, esto es, si el hombre se entiende como un ser ‘peligroso’ o inocuo, si constituye un riesgo o una amenaza, o si es enteramente inofensivo.»²⁸¹

No obstante, el problema antropológico es más complejo en nuestro autor. En *El concepto de lo político*, a través del recurso de la analogía estructural que puede verse en *Teología política*, o sea, el «nexo metódico» que existe entre lo teológico y lo político, Schmitt plantea la relación entre lo político y lo antropológico. El problema aquí es sobre el «carácter pecaminoso del mundo y del hombre» que lleva a desconfiar de la “bondad” humana. Sin embargo, frecuentemente una perspectiva teológica oscurece lo político, reduciéndolo a la teología moral termina sometiéndolo a un «ficcionalismo normativista», incluso a un «oportunismo pedagógico-práctico». Al moralizar a lo político, la teología hace imposible el esclarecimiento de su problema fundamental: «el conocimiento de los enfrentamientos existenciales».²⁸² Si bien se inclina por los aportes de Helmuth Plessner («el primer filósofo moderno que se ha atrevido a montar una antropología política de altura»), lo cierto es que pensadores como Maquiavelo o Hobbes con su «pesimismo» mantienen siempre la conciencia del enemigo concreto al que hay que combatir, es decir, la «existencialidad concreta de un posible enemigo».²⁸³

Si es cierto que las denominadas antropologías pesimistas están próximas a una adecuada interpretación de lo político, para Schmitt es la antropología de Plessner la que

²⁸⁰ *Idem*, pp. 13-14.

²⁸¹ Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, introducción y traducción: Rafael Agapito, Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 87.

²⁸² *Idem*, pp. 93-94.

²⁸³ *Idem*, p. 88.

permitiría cifrar la hermenéutica de la conflictividad inherente de lo político. Ante todo porque Plessner no participa el supuesto que escinde al hombre en un alma y un cuerpo, o bien, en una conciencia y una materialidad, sino que lo concibe como una *unidad*. El supuesto que contrapone conciencia y cuerpo es propio de cualquier posición deontológica de lo político. Entiende que así como la conciencia es superior al cuerpo del mismo modo la moralidad (o cualquier «ficcionalismo normativista») puede dominar la realidad conflictiva de lo político, que el deontologismo desprecia como algo “malo”, y someterlo a un programa normativo. La fe liberal, que confía en la “bondad” humana, acepta este postulado, y por eso es incapaz de comprender la «dignidad filosófica del *mal*».

En este sentido, así como para Schmitt lo político no se define a partir de alguna esencia, sino desde un criterio, del mismo modo para Plessner el hombre no puede tener una definición esencial. El hombre es *relacional*, es un ser que vive en relación con «las cambiantes e imprevisibles coyunturas ambientales», es decir, se trata de una vinculación sustancial entre el organismo viviente, el animal que también es el hombre, con el entorno del que forma parte. Lo antropológico se hace complejo, no se puede reducir al falso dualismo cartesiano.²⁸⁴

Para Plessner esa situación del hombre con su entorno, que llama «posición excéntrica» lo lleva a formular una definición, el hombre es una «cuestión abierta», y al estar dotado de conciencia trasciende su determinación biológica para colocarse como centro. Mientras que el vegetal es «cuestión abierta» porque no puede alcanzar su plenitud y el animal es una «cuestión cerrada» precisamente porque no puede elevarse por encima de la necesidad física, el hombre es una «cuestión abierta» al estar dotado de conciencia, es decir, escapa a cualquier determinación de la necesidad corporal y puede alejarse de su centro permaneciendo como ser inescrutable, sujeto a la incertidumbre, a la imprevisibilidad.²⁸⁵

Precisamente, la definición del hombre como «cuestión abierta» permite comprender porqué no existe una esencia humana definida de una vez para siempre, sino que su condición es inestable. El hombre cambia permanentemente demostrando su insatisfacción con lo dado, todas sus construcciones culturales son provisionales, se encuentra en permanente tensión consigo mismo y con el entorno que él crea. No hay una esencia humana en el sentido estricto del término, en tal caso, Plessner se limita a enumerar una serie de leyes antropológicas como «interpretación de las expresividades humanas» que se derivan de la propia situación excéntrica del hombre (las leyes son «artificialidad natural», «inmediatez mediata» y el carácter utópico).²⁸⁶

²⁸⁴ Para Plessner, en efecto, el hombre es un «ser de una pieza», es una «unidad indisoluble» pero ligado, como cualquier animal, al entorno del que forma parte. La consecuencia más importante que podemos extraer de esta concepción es el *realismo* con que el filósofo alemán considera al hombre, es decir, tomando su corporeidad tal cual es, sin las escisiones y profundas implicaciones morales que están presentes en cualquier perspectiva normativista de la condición humana. Porque, si existe un dualismo entre conciencia y cuerpo es fácil proclamar la superioridad de uno de esos elementos, la conciencia, sobre el otro, el cuerpo. «El hombre no es un animal que, además, posee un espíritu que le habría sido insuflado desde fuera, sino que es un ser de una pieza (*aus-einem-Guss-Sein*) compuesto por lo biológico-natural y por lo espiritual-cultural, por *physis* y *psyche*; o, lo que es lo mismo, la condición humana es, sin solución de continuidad, un cuerpo animado y un espíritu encarnado. La interpretación plessneriana del ser humano incluye la afirmación de la unidad indisoluble, sin fisuras, de la interioridad (*Innen*) y la exterioridad (*Aussen*). [...] La antropología filosófica de Plessner no se interesa por la contraposición entre filosofía y vida, y aún mucho menos por la oposición clásica entre alma y cuerpo, tan importante en el pensamiento de Descartes (*res extensa* y *res cogitans*). Mediante el concepto de ‘posicionalidad’ (*Positionalität*) como categoría unitaria de los seres vivos, nuestro autor intenta resolver el dualismo antropológico de procedencia cartesiana». (Duch, Lluís, «Introducción», en Plessner, Helmuth, *La risa y el llanto*, introducción: Lluís Duch-traducción: Lucio García Ortega, Editorial Trotta, Madrid, 2007, p. 14)

²⁸⁵ *Idem*, pp. 14-15.

²⁸⁶ *Idem*, pp. 19-20.

El conflicto es lo que anima a la condición humana. De allí que Schmitt encuentre en la teoría plessnereana la mejor fundamentación antropológica de su concepto de lo político. Si en una primera aproximación aparecería una coincidencia entre la forma schmittiana de definir la esencia de lo político (por apelación a un criterio diferenciador de otros órdenes) y la concepción no ontológica del hombre para Plessner, una coincidencia que se da porque ninguno apela a una definición metafísica, lo cierto es que la más importante afinidad que existe está en la referencia a la realidad concreta, es decir, a *la situacionalidad sobre la que se asientan sus respectivas concepciones de lo político y lo antropológico*.

Así, mientras que para Schmitt lo político surge por la realidad «óntico-existencial» del agrupamiento humano, verdadero *factum* de lo político, para Plessner la misma situación excéntrica del hombre en el mundo es la que constituye la razón de su «inmediatez». Justamente, por esta razón lo político es sustancialmente conflictivo. Porque para Schmitt, refiriéndose a la antropología de Plessner, el hombre tiene una «relación positiva con el peligro o lo peligroso».

Pero las consideraciones schmittianas son más complejas que una simple reducción a las antropologías optimistas o pesimistas, o, desde la perspectiva de Plessner, al hombre como «cuestión abierta». En realidad estas claves antropológicas ofrecen una aproximación importante para el problema fundamental, para una de las cuestiones esenciales de la perspectiva teológica-política: el tópico de la «dignidad filosófica del mal».

Porque en la etapa de la obra de Schmitt que estamos considerando también es recurrente la apelación a tesis teológico-antropológicas para esclarecer las causas de la Crisis de Occidente. Es Donoso Cortés el que para Schmitt mejor dilucida la catástrofe que se avecina con las exaltaciones de la Revolución.²⁸⁷ Y está en estas condiciones porque posee un saber fundamental de carácter histórico-espiritual, o, con más precisión, histórico-teológico, lo que supone una comprensión radical de las causas de la tragedia de la época y del inevitable fracaso que devendrá con esta Gran Revuelta. Ese saber proviene de la conciencia sobre el presupuesto antropológico de los desafíos revolucionarios, en especial de los anarquistas: la confianza optimista, ingenua y falaz en la bondad natural del hombre.

Contra este falso postulado, Donoso Cortés esgrime su propio presupuesto de la maldad radical. La naturaleza humana está indefectiblemente contaminada por el pecado original y ninguna acción u obra que emprenda puede eludir esta condena metafísica. Donoso lleva al extremo esta idea. El contexto no admite concesiones ni componendas, forzosamente la polémica tiene que darse en el «plano agónico, no dogmático» porque está dirigido contra el «anarquismo ateo y su axioma del hombre bueno»; por esta razón, el «dogma» católico «fue radicalizado por razones polémicas en una doctrina sobre la absoluta malicia y

²⁸⁷ Donoso Cortés en su *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* de 1851 comienza señalando sin reservas la centralidad de su perspectiva teológico-política, si bien alejada del sentido schmittiano que estamos analizando. Y, es cierto, aparece en sus desarrollos una condena absoluta de la condición humana que atraviesa todo el libro, aunque las tesis más importantes están reservadas en varios capítulos del Libro II, siendo estas posiciones las que llamaron la atención de algunos teólogos. (Cf. Donoso Cortés, Juan, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, introducción, bibliografía y cronología: Juan Olavarría, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 103-119) Schmitt repara en este problema en una conferencia de 1929 que, justamente, lleva por título «El infortunio de Donoso Cortés». Las desventuras que señala sobre Donoso no son sólo estilísticas, de forma expresiva que no son precisamente los más atractivos por su vehemencia y exageración, sino que son sobre todo por su incursión temeraria en materias teológicas. Porque haciendo de «lego metido en teólogo» es muy probable que «cualquier teólogo de oficio» lo pueda reconvenir con sobrada fundamentación. Resulta de ello una gran lección ya que la teología tiene muchas «posibilidades de disputas y distinciones» como lo demostrara con su pericia profesional el teólogo francés Goudel. (Schmitt, Carl, «El infortunio de Donoso Cortés», en *Interpretación Europea...*, op. cit., pp. 91-92)

corrupción de la naturaleza humana».²⁸⁸ Nos dice Schmitt que, con esta versión extrema de la malicia natural del hombre, Donoso se aproxima bastante a las posiciones del protestantismo, en particular del luteranismo, y se aparta de la tradición católica que es más indulgente con respecto a las posibilidades de redención de la naturaleza caída del hombre.

Es por ello que Donoso Cortés roza abiertamente la herejía al no admitir matices sobre la naturaleza caída del hombre. Sin embargo, no puede haber lugar para discusiones bizantinas. La Civilización está amenazada por una agresión radical. El extremismo revolucionario que ahora se presenta no dejará tras de sí otra cosa que no sea una gran catástrofe, siendo que sus construcciones ético-políticas no dejan de ser vanos intentos productos de una frondosa imaginación que llevarán a que «los paraísos ilusorios se transforman en infiernos reales». Y semejante tragedia es posible porque el integrismo revolucionario eleva al hombre a la categoría de un dios, lo convierte en la «medida absoluta de todas las cosas».²⁸⁹

En la crítica schmittiana a la forma ético-política liberal ocupan un lugar central estos supuestos antropológicos.²⁹⁰ Y tienen su importancia además en la estrategia schmittiana de crítica a los principios que sustentan el liberalismo, una perspectiva que atraviesa toda su obra.²⁹¹ Por lo tanto, todo ello tenemos que tenerlo presente cuando analicemos *Teología política* que trata el problema de la naturaleza del poder soberano. A esta doctrina la denomina decisionismo que resulta fundamental para comprender la crítica schmittiana a la teoría jurídica que legitima la forma ético-política liberal, cabe decir, «El Estado burgués de Derecho» como expresión del *pathos* antipolítico del liberalismo.

3-La doctrina del decisionismo

a) Decisión, norma y forma jurídica

La oposición entre lo abstracto (el orden normativo, la ley, lo jurídico) y lo concreto (la realidad, la vida, lo político) está presente frecuentemente en el pensamiento schmittiano.

²⁸⁸ Schmitt, Carl, *Teología política*, introducción *Teología Política*: Luis María Bandieri-traducción *Teología Política*: Francisco Javier Conde-traducción *Teología Política II*: Angelika Scherp, Editorial Struhart & Cía., Buenos Aires, 2005, p. 79.

²⁸⁹ Schmitt, *Interpretación Europea...*, op. cit., p. 40.

²⁹⁰ La cuestión antropológica no sólo tiene importancia para la crítica al liberalismo, la definición de lo político o los alcances de la perspectiva teológico-política, sino que también tiene relevancia para comprender el significado del *nómos* en Schmitt. Sobre este tema, véase Monserrat Herrero López, *El nomos y lo político...*, op. cit., pp. 222-226.

²⁹¹ Como lo señala Reinhard Mehring, la estrategia schmittiana pretende ser sistemática, algo que de nuestra parte podremos comprobar en el tema específico de la genealogía de la soberanía desde la estrategia teológico-política. El propósito de Schmitt es captar los principios originarios del liberalismo y contrastarlos con su realidad presente, lo que Mehring denomina «retorno hermenéutico a los cimientos originarios» («hermeneutic return to originary foundations»): «Schmitt was not interested in contributing to the intellectual history of liberalism. He was interested in offering a hermeneutic critique of the relationship of present-day liberalism to its original 'principles'. Returning to these principles, he constructed a path leading to selftranscendence in an irrationalist 'myth' -what I suggest may be termed a historicist deconstruction.» (Mehring, Reinhard, «Liberalism as a 'Metaphysical System': The Methodological Structure of Carl Schmitt's Critique of Political Rationalism», in Dyzenhaus, David (Editor), *Law as Politics. Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, Duke University Press, Durham, 1998, p. 144) «Schmitt no estaba interesado en contribuir a la historia intelectual del liberalismo. Estaba interesado en ofrecer una crítica hermenéutica de la relación del liberalismo actual con sus 'principios' originales. Volviendo a estos principios, construyó un camino que conduce a la autotrascendencia en un 'mito' irracionalista -lo que sugiero quizá pueda ser denominada deconstrucción historicista.» (La traducción es nuestra)

Tal contraposición es esencial para comprender en qué consiste la naturaleza de la decisión en Schmitt. Se trata, en efecto, de un problema que aborda en varios de sus escritos con el fin de deslindar lo específico del derecho y la política, es decir, del derecho y el poder. Nos encontramos con estas cuestiones en la doctrina del decisionismo cuyo principal tratamiento sistemático está en *Teología política*.²⁹²

Frente al racionalismo jurídico, Schmitt contrapone su propia doctrina, el decisionismo, remontándose a Thomas Hobbes al que considera uno de sus más preclaros exponentes: «El representante clásico del decisionismo -si se me permite emplear esta palabra- es Hobbes». El problema es, en general, el de los vínculos entre lo político y lo jurídico, lo fáctico y lo normativo, y, concretamente, el dilema de la soberanía.²⁹³

En la persona concreta, el soberano, la misma persona que Schmitt reclama para la encarnación de la representación auténtica se sitúa la potestad suprema del Estado. Las ficciones de las formas jurídico-políticas no hacen otra cosa que ocultar este hecho que deviene de la pura empiricidad, de la situación concreta a la que está sometida la vida política misma. El Proceso, el conjunto de normas que regulan la actividad política normal, encubre este hecho fundamental. Schmitt, en polémica contra las teorías del Estado dominantes de la época, trata esta cuestión decisiva en el pensamiento político, considerando la anterioridad (y por lo tanto la primacía) de la decisión, es decir, de lo político con respecto al orden normativo.²⁹⁴

Desde tal oposición, el concepto de soberanía es abordado en el segundo capítulo de *Teología política*. Planteado el problema a partir de la discusión del concepto de forma jurídica y habiendo sido hegemonizada la reflexión desde el Ciencia Jurídica, Schmitt recurre a la tradición doctrinal previa, llegando a la conclusión que, de hecho, en lo que se refiere a la determinación del concepto de soberanía, el gran problema es cómo se resuelve la «unión entre lo fáctico y lo jurídico».²⁹⁵

²⁹² El mismo Schmitt afirma que su doctrina del decisionismo surge de una reflexión constante que comprende *La Dictadura* (*Die Diktatur*, 1921), *Teología política* (*Politische Teologhie*, 1922), *La defensa de la Constitución* (*Der Hüter der Verfassung*, 1929) y culmina con *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica* (*Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, 1934). (Herrero, Monserrat, «Estudio preliminar», en Schmitt, Carl, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, estudio preliminar, traducción y notas: Montserrat Herrero, Editorial Tecnos, Madrid, 1996, XV; XXIV) Igualmente, en el tercer ensayo sobre la soberanía de *Teología política*, Schmitt señala tres publicaciones (*Die Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, *Politische Romantik* y *Die Diktatur*) en los que aparece su atención a las conexiones entre lo teológico y lo político sobre las que volverá más tarde en *Interpretación Europea de Donoso Cortes*. Pero lo cierto es que el decisionismo schmittiano encuentra en *Teología política* el principal tratamiento sistemático. El objeto de este breve ensayo es el problema de la soberanía, se trata de un aporte a uno de los conceptos fundamentales del pensamiento jurídico-político, objeto de profundos debates, críticas y aportes que no han hecho otra cosa que revelar la importancia de la tesis de Schmitt. Su doctrina del decisionismo tiene una gran influencia de Thomas Hobbes. Las referencias sobre el filósofo inglés, considerando, además, que en 1938 le dedica un ensayo al *Leviathan*. Al mismo tiempo, el desarrollo de esta doctrina del decisionismo es paralelo al de la perspectiva teológico-política. Precisamente, en el tercer ensayo sobre la soberanía de *Teología política*, Schmitt señala que junto a *La Dictadura* (*Die Diktatur*, 1921), existen dos publicaciones *El valor del Estado y el significado del individuo* (*Die Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, 1914) y *Romanticismo político* (*Politische Romantik*, 1919) en los que aparece su atención a las conexiones entre lo teológico y lo político. No obstante, estas conexiones desde la perspectiva teológico-política no se agota en esas publicaciones ya que están presentes en varios momentos de obra schmittiana.

²⁹³ Schmitt, *Teología política*, op. cit., p. 53.

²⁹⁴ Para un análisis de la doctrina del decisionismo de Schmitt en polémica con el juridicismo kelseniano, la recepción en su teoría constitucional y el significado de lo excepcional, véase Germán Gómez Orfanel, «Carl Schmitt y el decisionismo político», en Vellespín Oña, Fernando (Coord.), *Historia de la teoría política*, vol. 5, Alianza Editorial, Madrid, 1995, pp. 251-261.

²⁹⁵ Schmitt, *Teología política*, op. cit., pp. 36-37. Si bien hemos modificado la sugerencia, se sigue en la exposición de los cuatro capítulos de *Teología política* el camino planteado por Luis María Bandieri.

Como expresión culminante de ese proceso jurdicista se encuentra el pensamiento de Hans Kelsen que, buscando llegar a un «sistema puro de determinaciones normativas, culmina en una última norma fundamental unitaria» por medio de la abstracción de cualquier elemento no estrictamente jurídico, como lo son los presupuestos sociológicos (es decir, la simple facticidad). Así, el Estado es un sistema de normas, o bien, un elemento puramente jurídico. Ni agente creador, ni su fuente. Es más bien un sistema de centros de imputaciones jurídicas, un conjunto de competencias formales que se remonta a una «norma fundamental».²⁹⁶ En la perspectiva kelseneana, desde la «última norma originaria suprema» hasta la «norma ínfima» (o «delegada») forma parte de la unidad fundamental del Estado, que es un sistema de normas, coherente, lógicamente articulado, en definitiva, una *unidad*. Desde el punto de vista jurídico, el Estado es «idéntico a su Constitución, o sea, a la norma fundamental unitaria»; y el fundamento de esa unidad según Kelsen es «un acto libre del conocimiento jurídico», que Schmitt entiende como un recurso propio de la «mitología matemática».²⁹⁷

Schmitt se sitúa contra este jurdicismo racionalista que tiene una tradición previa a la formulación kelseneana en la obra de Krabbe y Preuss. Señala las insuficiencias de sus planteos que contraponen erróneamente, como es el caso de Kelsen, el subjetivismo de la «teoría sobre la primacía del orden jurídico estatal, por considerar que entraña la negación de la idea del derecho poner el subjetivismo del mandato en lugar de la norma objetivamente válida». Es la contraposición entre lo «personal» e «impersonal», también entre lo «concreto» y lo «general», lo «individual» y lo «general», o bien, entre «autoridad» y «precepto jurídico», «autoridad» y «cualidad», o, finalmente, desde una «formulación filosófica general», es la antítesis entre «persona» e «idea».²⁹⁸

Junto a Krabbe, Preuss y Kelsen, nuestro autor considera el pensamiento de otro exponente: Wolzendorff. Este jurista, en principio, parece coincidir con los primeros al reducir al Estado como pura forma normativa, despojando a la soberanía de la determinación personalista que era propia del Estado autoritario. Sin embargo, Wolzendorff introduce un elemento de tensión porque mientras, por una parte, entiende al Estado como «‘Estado puro’» (que tiene la función de «‘guardián’» del derecho, su «‘garante responsable’»), por otra, se diferencia al concebirlo como instancia de pura ordenación, como «la fuerza del orden en sí y es tal la autonomía de la función de garantía, que el Estado deja de ser simple registrador o transformador ‘externo formal’ de la idea de derecho». He ahí el valor que, según Schmitt, tiene en lo relativo al problema de la soberanía. Porque para Wolzendorff el Estado es una «‘determinación’», una «decisión»

Comenzamos con el segundo en el que Schmitt aborda la diferenciación entre forma jurídica y decisión, luego continuamos con el tercero que aborda la perspectiva teológico-política de la génesis de los conceptos de la teoría del Estado. Por último, finalizamos con la definición de soberanía del primer capítulo. (Bandieri, Luis María, «Introducción», en *Teología política, op. cit.*, p. 7)

²⁹⁶ Schmitt, *Teología política, op. cit.*, p. 38.

²⁹⁷ *Idem*, pp. 38-39. Según Schmitt, lo que aparece es una identificación entre Estado y orden jurídico. Pero, en un asunto clave para comprender el decisionismo schmittiano, el problema reside en la no diferenciación de los elementos que componen la expresión «orden jurídico». En cambio, para la visión normativista el problema se resuelve fácilmente, el «orden» es lo mismo que lo «jurídico», o sea, es una norma que se remite en última instancia a una norma unitaria: «El Estado, es decir, el orden jurídico, es un sistema de imputaciones con referencia a un punto final de imputación y a una última norma fundamental. La relación de jerarquía y de subordinación que existe dentro del Estado estriba en el hecho de nacer de aquel punto central unitario una red de autorizaciones y competencias que se extienden hasta los últimos grados. La competencia suprema no la asume una persona o un complejo sociológico psicológico de poder, la asume solamente el orden soberano en la unidad del sistema normativo. Desde el punto de vista jurídico, no existen personas reales ni fingidas, solamente puntos de imputación.» (*Idem*, pp. 37-38.)

²⁹⁸ *Idem*, p. 49.

(«Entscheidung»), «una forma en el sentido de una forma configuradora de vida». El Estado asume un valor constitutivo, o sea, propio de la forma, pero que no admite otro sentido que la referencia al orden como tal. La decisión en sí misma no está excluida de la consideración lógico-jurídica, de hecho forma parte integral del concepto de forma.²⁹⁹

Por lo tanto, sigue en pie la cuestión de la «decisión» («Entscheidung»), o, con mayor precisión, el problema del sujeto decisor. Porque, afirma Schmitt, toda norma requiere de la decisión para actualizar su contenido, porque «jamás se torna realidad en toda su pureza», sumándole algo que no forma parte de su contenido sustancial. La «*auctoritatis interpositio*» es la que opera la «transformación» de lo general (la norma, la ley) a lo concreto (la realidad, el caso).³⁰⁰

De la simple cualificación jurídica de un precepto no puede deducirse a quién le corresponde esa interposición, es decir, a qué «persona individual» o «entidad concreta» le incumbe reivindicar la *auctoritatis*. Schmitt avanza a un más a fin de deslindar su decisionismo, partiendo de la discusión sobre el concepto de forma jurídica, señala algo muy importante: que en el caso que una decisión sea tomada por una autoridad competente sucede en ocasiones (sea «relativamente» o «absolutamente») que se haga «independiente

²⁹⁹ *Idem*, pp. 45-46. La discusión acerca del concepto de forma tiene para Schmitt una importancia crucial porque corresponde a un problema filosófico-jurídico de primer orden. Es, de hecho, el punto de partida para cualquier elaboración sistemática de lo jurídico, cuestión ésta que, por supuesto, involucra a la relación entre derecho y política. En nuestro caso, el objetivo es desvelar lo político, su especificidad, sus notas diferenciadoras, algo que Schmitt comienza abordando desde el concepto de forma, si bien su tratamiento sea desde la Ciencia del Derecho. Además de los aportes señalados, Schmitt recurre a la sociología jurídica de Max Weber. Tres conceptos de forma aparecen en sociología del derecho weberiana, primero forma en el sentido de precisión de un contenido (conocimiento) jurídico, es la forma jurídica, también, se lo emplea como «formal» que significa lo especializado, lo calculable, lo racionalizable, y, por último, un concepto que deviene del anterior, forma en sentido «racionalista», propio del saber técnico, que hace que «todo calculable, cuyo ideal es que todo funcione sin razonamiento». Desde la distinción griega entre «*deliberare*» y «*agere*», Schmitt concluye que el primer concepto corresponde a la forma jurídica, mientras que el segundo a la «conformación técnica». Es por ello que Schmitt concluye que la determinación y aplicación de la forma jurídica no tiene nada que ver con su precisión técnica: «La forma jurídica está dominada por la idea de derecho y por la necesidad de aplicar un pensamiento jurídico a un caso concreto, es decir, por la realización del derecho en el más amplio sentido de la palabra. La idea de derecho no puede realizarse a sí misma y cada vez que se convierte en realidad ha de ser configurada o formada.» (*Idem*, pp. 47-48) También hay un sentido más amplio: la *Form* schmittiana es tanto doctrina esencializada y vinculada con una conciencia histórica-social, como, también, práctica, o sea, sustancialmente política. Sus posibilidades prácticas surgen de (o porque ofrecen respuestas a) determinadas condiciones sociopolíticas, culturales o económicas en un momento histórico. La idea de *Form* prefigura la sacralización de lo político que, para Schmitt, es un proceso específicamente moderno. Comienza en el siglo XVIII con la ontologización de dos ideas: la humanidad y la historia. Sin embargo, es con la Revolución Francesa cuando este proceso encuentra su punto culminante: el cartesianismo político propuso ideas emancipadoras que suponían una negación radical del orden político vigente. (Schmitt, *Romanticismo político*, *op. cit.*, p. 117) Refiriéndose al Contrato Social y la ideología jacobina, Schmitt señala el advenimiento de una nueva religión secular, la de los ideales de la Revolución Francesa. Se puede apreciar, con ello, que «la política se vuelve una cuestión religiosa, el portavoz político un sacerdote de la república, de la ley, de la patria», siendo el «jacobinismo» una expresión extrema que dirige toda su hostilidad contra sus enemigos, lo que demuestra que «su fanatismo tenía carácter religioso y el nuevo culto de la libertad, de la virtud o del ‘Ser Supremo’ era su consecuencia natural». El observador atento de los negocios humanos, en especial de la política, no puede negar que la experiencia jacobina «invoca con éxito una nueva religión». (*Idem*, pp. 117-118) También 1848 es otro momento decisivo. Es el año de la publicación del *Manifiesto Comunista*, de la primera Revolución Roja con la aparición en la escena pública del socialismo revolucionario. Ahora, con el socialismo se afirma una «seudo religión de la Humanidad absoluta» que busca cancelar las contradicciones sociales a partir de una diferenciación arbitraria entre lo humano y lo no humano. Para el no humano, el «infrahombre», no hay legalidad ni pena de muerte, sólo «el exterminio y la aniquilación». (Schmitt, *Interpretación Europea...*, *op. cit.*, pp. 17-18; pp. 38-41)

³⁰⁰ Schmitt, *Teología política*, *op. cit.*, p. 51.

de la razón de su contenido y corta en seco cualquier discusión sobre si es o no dudosa». Ahora sí es posible que se revele la autonomización de la decisión, se torna independiente de su razón de origen, la «decisión» adquiere un «valor propio» y «Normativamente considerada la decisión nace de la nada» («Normativ die Entscheidung aus dem Nichts geboren betrachtet»).

³⁰¹ «Considerado desde el punto de vista del contenido de la norma básica, ese elemento constitutivo y específico de la decisión le da algo completamente nuevo y extraño. Normativamente considerada la decisión nace de la nada. La fuerza jurídica de la decisión es harto distinta del resultado de su fundamentación. No se hace la imputación con el auxilio de una norma, sino viceversa: sólo desde un centro de imputación se puede determinar qué es una norma y en qué consiste la regularidad normativa. De la norma misma no se deriva punto alguno de imputación, sino solamente la cualidad de un contenido. En sentido específicamente jurídico lo formal estriba en la contraposición a la cualidad de un contenido, no en la antítesis del contenido cuantitativo de la relación causal. Y, a la verdad, tan cierto es que esta última antítesis carece de interés para la Ciencia del Derecho, que debiera mirarse como evidente.»

³⁰² Rechazando, además, un argumento de John Locke que afirma que la ley es quien otorga la autoridad (porque el «precepto jurídico, en cuanto norma decisoria, sólo da a entender cómo se debe decidir, pero no a quién toca hacerlo»), Schmitt afirma que hay «dos tipos del pensamiento jurídico científico» precisamente por cómo entiendan «la peculiaridad normativa de la decisión jurídica»: el primero, el normativismo, ya se ha visto, el otro paradigma lo denomina decisionismo.

³⁰³ Es en lo concreto donde se tiene que encontrar las razones de las relaciones «preordinación» y de «subordinación». Hobbes, a pesar de la impronta de la ciencia natural, no perdió la lucidez para encontrar en el personalismo la unidad del Estado y el poder soberano. Decisionismo y personalismo son, justamente, la sustancia de la soberanía. Ahora el problema de la forma jurídica se hace más complejo, de hecho tal dilema reside en la oposición entre, por una parte, el contenido y la competencia y, por otra, el sujeto decisor («En la realidad de la vida jurídica importa quién decide»), y todo porque la *decisión en cuanto tal* es autónoma.

³⁰¹ *Ibid.*

³⁰² Schmitt, *Teología política, op. cit.*, pp. 51-52. «Betrachtet aus der Sicht des Inhalts der Grundregel, dass die konstitutive und spezifisches Element der Entscheidung gibt etwas völlig Neues und Fremdes. Normativ die Entscheidung aus dem Nichts geboren betrachtet. Die Rechtskraft der Entscheidung ist ganz anders, das Ergebnis der Stiftung. nur von einem Zentrum Anrechnungs könnte bestimmen, was eine Norm ist und was die Regeln regelmäßig: die Beschwerde nicht mit Hilfe eines Standard, aber umgekehrt gemacht. Von der Standard selbst nicht jeder Punkt der Zuschreibung ist abgeleitet wird, sondern nur die Qualität der Inhalte. In der formalen juristischen Sinne liegt insbesondere im Gegensatz zu der Qualität der Inhalte, nicht das Gegenteil von quantitativen Inhalt der kausalen Beziehung. Und in der Tat wahr ist, dass letztere Gegensatz von keinem Interesse für die Wissenschaft des Gesetzes, die als offensichtlich angesehen werden sollte.» (Schmitt, Carl, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humboldt, Berlin, 2004, p. 38)

³⁰³ Schmitt, *Teología política, op. cit.*, pp. 53-54.

³⁰⁴ *Idem*, pp. 53-55. La contraposición entre «autocritas» y «veritas», que ya se pudo ver anteriormente, es esencial, no admite concesiones ni conciliaciones. Pero hay algo más: Hobbes indica también un argumento contra cualquier pretensión de fundar la soberanía en «un órgano abstractamente válido» en lugar de la «soberanía concreta», la que surge de la vida política misma. Así, en su tiempo, se pronuncia contra aquellos que buscaban subordinar el poder temporal al poder espiritual por considerar a este último de un orden superior. La incomprensión de Hobbes por semejante planteo es, según Schmitt, sumamente acertada, ya que con esto se sigue en lo abstracto, siendo la subordinación de un poder a otro en realidad la de una persona concreta con respecto a otra. La lucidez de Hobbes y cómo se la puede aprovechar para la discusión sobre el concepto de forma jurídica, es descrita por Schmitt de la siguiente manera: «Pero no estaba a la sazón el pensamiento jurídico tan sojuzgado por la ciencia natural para que, dada la intensidad de su conciencia científica, pudiese Hobbes pasar inadvertidamente de largo ante la específica realidad entrañada en la decisión concreta que emana de una instancia concreta. Dada la

través de una estrategia de comprensión para los conceptos de la teoría del Estado a fin dilucidar el concepto de soberanía por medio de la crítica a las tradiciones juricistas que tratan el concepto de forma jurídica. Consigue con ello a desenmascarar las falacias sobre las que se asienta el Estado Liberal de Derecho. Al mismo tiempo, la excepción cuya solución es el objeto de la soberanía requiere de una sociología de los conceptos políticos que opera por analogía: la teología política.

b) Perspectiva teológico-política y definición de soberanía

Si el subtítulo del ensayo de 1922 advierte sobre el tema propuesto, es decir, la soberanía, el título por sí mismo expresa la perspectiva adoptada por su autor. Se trata, según Roberto Esposito, de un enfoque metodológico para iluminar una «teoría genealógica de la soberanía» y que coincide con la «secularización del lenguaje teológico en el jurídico-político».³⁰⁵

Genealogía de la soberanía, entonces.³⁰⁶ De ello trata la enigmática teología política. Este es el sentido de una de esas famosas frases con las que Schmitt habitualmente

significación autónoma que la decisión tiene, también el sujeto de la decisión tiene significación autónoma al margen de su contenido. En la realidad de la vida jurídica importa quién decide. Junto al problema de la razón del contenido está el de la competencia. En la oposición entre sujeto y contenido de la decisión y en la significación propia del sujeto estriba el problema de la forma jurídica. No es la forma jurídica apriorísticamente vacía como la norma trascendental, por cuanto emana de lo jurídicamente concreto. Tampoco es la fórmula de la precisión técnica, cuya finalidad es eminentemente objetiva, impersonal. Ni es, por último, la forma de la configuración estética que no conoce la decisión.» (*Idem*, pp. 54-55) Igualmente, en la interpretación schmittiana del pensamiento de Hobbes, se nos hace preciso realizar un deslinde importante. A fines de los años treinta, Schmitt le dedica un ensayo al Leviatán de Hobbes, y entre tantos tópicos interesantes trata la cuestión del origen del Estado y la naturaleza del poder que emana del pacto entre los individuos. Schmitt señala que el elemento personal soberano queda reducido a ser el alma del Estado, no se identifica con él, la razón está, justamente, que el pacto da origen a la máquina, al artefacto creado por el acuerdo de voluntades que constituye el Estado como unidad política, pero lo decisivo «no es la representación por medio de una persona, sino la protección efectivamente presente en el Estado. La representación no es nada si no es tutela praesens.» (Schmitt, *El Leviathan en la Teoría del Estado...*, op. cit., pp. 33-34)

³⁰⁵ Esposito, Roberto, *Categorías de lo impolítico*, traducción: Roberto Raschella, Katz Editores, Buenos Aires, 2006, p. 16. Es, justamente, lo que también señala el gran tratadista italiano Carlo Galli en *Genealogía de la política. Carl Schmitt y la crisis del pensamiento político moderno*, su notable estudio dedicado al pensamiento del jurista alemán. Pero no sólo se trata de una mera hermenéutica, sino que, como venimos señalando, tiene su particularidad en sus conexiones con lo metafísico: «Oltre che una teoria della sovranità, della secolarizzazione e dell'origine della politica, ovvero una teoria generale dell'esserci politico moderno (e oltre che, come si vedrà, una teoria delle istituzioni politiche moderne nel loro contrapporsi alla Chiesa), la teologia politica di Schmitt -che non attinge alcun Principio trascendente, alcuna fondazione metafisica del potere- è quindi anche un'ermeneutica del pensiero politico moderno, di cui scopre la 'metafisica', ovvero la coazione epocale, che si manifesta nell'eccezione, a pensare e a strutturare la politica come un ordine unitario organizzato intorno a un centro sovrano, ovvero a rappresentare l'Idea assente di ordine: i linguaggi politici moderni sono parlati dalle coazioni dell'epoca.» (Galli, *Genealogia della politica...*, op. cit., p. 355) «Así como la teoría de la soberanía, de la secularización y del origen de la política, que es una teoría general del ser político moderno (y más que eso, como se verá, una teoría moderna de instituciones políticas en contraposición a la Iglesia), la teología política de Schmitt -que no atiende ningún principio trascendente, alguna fundación metafísica del poder- es por lo tanto una hermenéutica del pensamiento político moderno, que descubre la 'metafisica', la coacción epocal, que se manifiesta en la excepción, a pensar la estructura política como un orden unitario organizado en torno a un centro soberano, o a representar la Idea ausente de orden: el lenguaje político moderno es hablado por la coacción de la época.» (La traducción es nuestra)

³⁰⁶ Si bien ofrece una interpretación de la estrategia teológico-política schmittiana a partir de los límites e incluso insuficiencias de los itinerarios escogidos por Schmitt, para un análisis de esta perspectiva, véase Phillip, W. Gray, «Political Theology and the Theology of Politics: Carl Schmitt and Medieval

comenzaba sus escritos: «Todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados». Su significado nos dice que se puede comprobar históricamente el paso de la Teología a la Teoría del Estado, con la transformación del «Dios omnipotente» de la primera al «legislador todopoderoso» de la segunda, expresando con ello una «estructura sistemática» para una genealogía de sus conceptos (en clave de una sociología del conocimiento) y, en consecuencia, comprobar que el «estado excepcional tiene análoga significación que el milagro de la Teología».³⁰⁷

En el devenir histórico de las estructuras políticas se puede apreciar las concomitancias de las formas políticas con sus correspondientes estructuras metafísico-teológicas. Insiste en que esa analogía estructural está presente en la teoría del derecho moderna que históricamente se ha desarrollado junto al deísmo. Siempre aparece la figura del «*Deus ex machina*» que decide intervenir por medio de la legislación para resolver alguna cuestión controversial. También «como Dios, bueno y misericordioso» que situándose encima de las leyes dispensa amnistías e indultos, o, además, cuando legisla como Poder Ejecutivo o Poder de Policía «ejerciendo el ministerio de la gracia o de la asistencia» aparece con «la misma identidad inexplicable». Si se cuestiona la presencia de la metafísica y la teología en la reflexión jurídica, es para subrayar enfáticamente la falta de objetividad científica; sin embargo, queda pendiente el problema de si en una investigación aparecen tales residuos, que se puede deber a que aún pervive la antigua teoría monárquica del Estado que identifica al soberano con el Dios de la teología teísta, o bien, porque se trata de «exigencias de carácter sistemático o metódico» que sigue una estrategia próxima a la teología política con el fin de elaborar una genealogía del poder soberano.³⁰⁸

Christian Political Thought», in *Humanitas*, Vol. 20, N° 1 and 2, National Humanities Institute, Maryland, 2007, pp. 175-200.

³⁰⁷ Schmitt, *Teología política*, op. cit., p. 57. Schmitt insiste en señalar la presencia estructural de lo teológico en la semántica jurídico-política: «La ‘omnipotencia’ del moderno legislador, tan cacareada en todos los manuales de Derecho público, tiene su origen en la Teología, y esto no sólo desde el punto de vista lingüístico. Hasta los pormenores de la argumentación salen a superficie reminiscencias teológicas.» (*Idem*, p. 59) No es sólo esto. Schmitt le atribuye precisamente a Kelsen el mérito de haber señalado esas concomitancias entre las estructuras teológicas y las jurídicas, «sobre la afinidad metódica entre Teología y Jurisprudencia.» Es, por supuesto, una lectura crítica esta mirada kelseneana acerca de tales conexiones, por eso, desde la identificación entre Estado y orden jurídico, propia del Estado de Derecho, «alienta una metafísica que identifica las leyes con la legalidad normativa. [...] un pensamiento científico naturalista que condena el ‘arbitrio’ y quiere eliminar del dominio del espíritu humano lo excepcional.» Una de las claves para comprender el pensamiento kelseneano está en su teoría del conocimiento, en su recurso de «linaje matemático naturalista», que culmina finalmente en su defensa de la democracia. Según Schmitt, para Kelsen «la democracia es la expresión de un relativismo político y de una actitud científica expurgada de milagros y dogmas, asentada en el entendimiento humano y en la duda crítica.» (*Idem*, pp. 62-63) Para un exhaustivo análisis de la teología política schmittiana y sus tópicos centrales, muchos de los cuales analizaremos en este trabajo, así también como una comparación con la teología política de Kelsen, véase Jorge C. Restrepo Ramos, «La teología política de Carl Schmitt. Una lectura desde su debate con Hans Kelsen», en *Revista Derecho del Estado*, N° 31, Bogotá, 2013, pp. 260-294.

³⁰⁸ Schmitt, *Teología política*, op. cit., pp. 59-60. A diferencia de la sociología weberiana de los conceptos, la estrategia de una teología política tiene como propósito el de ir más allá de la conceptualización jurídica que siempre está sometida a la inmediatez de la *praxis* del derecho. Schmitt busca comprender la «última estructura radical sistemática» para luego compararla con la «estructura social de una época determinada», una perspectiva que, según señala, es la única posible para comprender el problema del poder soberano (la «única capaz de rendir frutos científicos frente a un concepto como el de la soberanía»). Lo que la teología política revelará es cómo es la estructura fundamental, es decir, metafísica, del concepto de soberanía. La radicalidad a la que se refiere Schmitt en su propuesta genealógica está en ligar las estructuras sociopolíticas históricas con sus respectivas estructuras metafísicas. Tal conexión se puede realizar cuando, en la determinación de un concepto sociológico, se deducen todas las consecuencias en lo metafísico y lo teológico: «La imagen metafísica que de su mundo se forja una época determinada tiene la misma estructura que la forma de la organización política que esa época tiene por evidente». Lo que se quiere revelar son dos «identidades espirituales» que, al mismo

A partir de esta estrategia, Schmitt define a la soberanía siendo fiel a la etimología, o sea, al sentido originario del término latino. Soberanía hace referencia a una persona concreta que se reserva en *ultima ratio* la decisión política por excelencia, cabe decir, la «decisión» («Entscheidung») sobre la situación de excepción que permite determinar la sustancia del poder político: «el caso excepcional transparente de la manera más luminosa la esencia de la autoridad del Estado». Ahora bien, no se trata de cualquier decisión, a diferencia de las decisiones normales derivadas del funcionamiento corriente del Estado, la auténtica decisión política (fundante y fundamental, en tanto constituyente) es la de los momentos críticos derivada de las circunstancias excepcionales. Quien detenta la soberanía es aquél que puede decidir sobre la situación de excepción que le da solución a la Crisis.³⁰⁹

«Soberano es quien decide sobre el estado de excepción. Esta definición es la única que se ajusta al concepto de soberanía como concepto límite. Decimos concepto límite no porque el concepto sea confuso, como ocurre en la impura terminología popular, sino porque pertenece a la órbita más extrema. Por eso su definición no puede referirse a un caso normal, sino extremo. El desarrollo del presente trabajo pondrá de manifiesto que cuando hablemos aquí del ‘estado de excepción’, se entenderá que nos referimos a un concepto general de la Teoría del Estado, no a un decreto de necesidad o al estado de sitio como fenómenos aislados. Una razón sistemática de carácter lógico jurídico hace del ‘estado de excepción’ el término por excelencia para la definición jurídica de la soberanía. La decisión sobre lo excepcional es la decisión por antonomasia.»³¹⁰

Para Schmitt, entonces, se trata de comprender el significado autónomo de la «decisión» («Entscheidung»), su «alcance propio», lo que no se comprende a partir de proposiciones formuladas con «tanta generalidad» por la concepción jurídica del «liberalismo del Estado de derecho» que desconoce todo lo que realmente implica la decisión. Cuando se trata de la soberanía, lo importante no es el «esquema abstracto» que la define ya que puede ser un concepto u otro al interior de la teoría; lo que importa es su «aplicación concreta», o sea, quién decide, «en caso de conflicto, en qué consiste el interés público y el del Estado, la seguridad y el orden público, ‘*le salut public*’». La excepción es un imprevisto, que, afirma Schmitt, puede ser caracterizado como una amenaza al orden del Estado, una verdadera situación crítica que compromete la supervivencia cuerpo político. Ahora bien, no se puede delimitar con claridad cuándo existe un caso excepcional, ni las condiciones y consecuencias que implica. Una constitución a lo sumo puede indicar a quién le corresponde su determinación. La solución al caso de excepción está «fuera del orden jurídico normalmente vigente sin dejar por ello de pertenecer a él, puesto que tiene competencia para decidir si la Constitución puede ser suspendida ‘*in toto*’».³¹¹

tiempo, son sustanciales, tal como lo demuestra el ejemplo que señala Schmitt para ilustrar el concepto sociológico de soberanía: la monarquía del siglo XVII. (*Idem*, pp. 66-67)

³⁰⁹ *Idem*, p. 31.

³¹⁰ Schmitt, *Teología política*, op. cit., p. 23. «Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet. Diese Definition kann dem Begriff der Souveränität als einem Grenzbegriff allein gerecht werden. Denn Grenzbegriff bedeutet nicht einen konfusen Begriff, wie in der unsauberen Terminologie populärer Literatur, sondern einen Begriff der äußersten Spähäre. Dem entspricht es, daß seine Definition nicht anknüpfen kann an den Normalfall, sondern an einen Grenzfall. Daß hier unter ‘Ausnahmezustand’ ein allgemeiner Begriff der Staatslehre zu verstehen ist, nicht irgendeine Notverordnung oder jeder Belagerungszustand, wird sich aus dem Folgenden ergeben. Daß der ‘Ausnahmezustand’ im eminenten Sinne für die juristische Definition der Souveränität geeignet ist, hat einen systematischen, rechtslogischen Grund. Die Entscheidung über die Ausnahme ist nämlich im eminenten Sinne Entscheidung.» (Schmitt, *Politische Theologie...*, op. cit., p. 13)

³¹¹ Schmitt, *Teología política*, op. cit., pp. 24-25. Hay que tener presente que no toda crisis o situación conflictiva suponen el estado de excepción en el sentido schmittiano. Porque al estado de sitio o al decreto de emergencia, que implican restricciones y disposiciones, les «falta que la facultad sea ilimitada de por sí» y no plantean a qué sujeto concreto le corresponde la potestad de suspender todo el ordenamiento jurídico. Esta es, justamente, la cuestión decisiva. En primer lugar, el *ausnahmezustand*

Al analizar el concepto de soberanía Schmitt piensa que lo que sucede a menudo es la repetición acrítica de aquellas definiciones clásicas. Tomando el ejemplo de la conocidísima formulación de la soberanía en Jean Bodin, se puede apreciar el problema de la soberanía señalado por Schmitt en el capítulo X «De los verdaderos atributos de la soberanía» del primer libro de *Los seis libros de la República*. La cuestión que trata Bodin se refiere a la relación del soberano con los estamentos, en particular a lo que sucede a la observación de las promesas reservadas a los segundos. Bodin sostiene que esto debe ser así porque son promesas emanadas de la ley natural, pero excepcionalmente el soberano puede dejar de cumplirlas *en caso que la necesidad sea urgente*. El mérito de Bodin consiste en haber introducido a la decisión en el concepto de soberanía, habiendo observado cómo decidir y qué hacer cuando las circunstancias son excepcionales.³¹²

Si, como hemos señalado, Schmitt considera a Bodin como un «hermano» porque se siente próximo a su misión histórica de dar respuesta a la profunda conflictividad derivada de las guerras de religión, también lo es por afinidad con su perspectiva sobre el pensamiento jurídico-político. Bodin, en efecto, tiene una gran sensibilidad por lo concreto, sobre la situacionalidad de los constructos jurídicos formales, ya que en su formación influyen escuelas que colocan el énfasis en los factores históricos, políticos y sociales en lugar de una referencia meramente normativista del derecho público. Es por ello que, desde la lectura schmittiana, Bodin es un pensador de lo político.³¹³

Es en esas circunstancias no normales, no previstas, es decir, en el caso excepcional (el «*extremus necessitati casus*») cuando cobra importancia a quién le corresponde un

(que es distinto de la «anarquía» o al «caos») no supone una simple «perturbación» por más crítica que sea, sino una situación extrema (en el sentido más absoluto). Lo que está en entredicho es la existencia misma del Estado, ante una situación semejante es necesario autonomizar la «decisión» y relegar al Derecho. (*Idem*, p. 30)

³¹² *Idem*, pp. 25-26. La clásica definición de Bodin contiene aquellos elementos esenciales que han ejercido una poderosa influencia en la historia del derecho público y la Teoría del Estado: «República es un recto gobierno de varias familias, y de lo que les es común, con poder soberano». (Bodin, Jean, *Los seis libros de la República*, selección, traducción y estudio preliminar: Pedro Bravo Gala, Editorial Tecnos, Madrid, 2000, p. 9) La sustancia de la definición está en el significado de poder soberano, ya que para Bodin siendo que «soberanía no es limitada, ni en poder, ni en responsabilidad, ni en el tiempo», por una parte, implica que sea un «poder *perpetuo*», en el sentido de que no está condicionado por una concesión temporal que suponga una duración limitada al modo de un simple «magistrado» o «comisario», y, por otra, se trata también de un «poder *absoluto*» en tanto y en cuanto es libre e incondicionado, pero no en el sentido de «que tiene poder absoluto quien no está sujeto a las leyes», ya que Bodin reconoce que el soberano debe respetar las leyes divinas y naturales, así también como las leyes constitucionales del reino y los «bienes ajenos». (*Idem*, pp. 47-49) Pero es lo señalado en el citado capítulo X aquello que destaca Schmitt. Porque si como afirma Bodin, «el primer atributo del príncipe soberano es el poder de dar leyes a todos en general y a cada uno en particular [...] sin consentimiento de un superior, igual o inferior», es decir, el «poder de dar y anular la ley», se entiende que «bajo este mismo poder de dar y anular la ley, están comprendidos todos los demás derechos y atributos de la soberanía de modo que, hablando en propiedad, puede decirse que sólo existe este atributo de la soberanía.» (*Idem*, pp. 74-75) A partir de las precisiones que establece en este apartado, Bodin especifica los alcances del poder soberano frente a las demás instancias de delegación de competencias administrativas y jurisdiccionales, reservando en última instancia la capacidad decisoria de quien detenta la soberanía.

³¹³ Como Schmitt señala en *La Dictadura* (*Die Diktatur*, 1921): el mérito de Bodin es «el de haber fundamentado el concepto de soberanía del derecho público moderno», y, también de haber considerado sus alcances con respecto a situaciones no previstas por el ordenamiento jurídico-político. (Schmitt, Carl, *La Dictadura*, traducción: José Díaz García, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 57) Tales alcances son tratados con suma precisión por Schmitt en relación con el concepto de dictadura comisoria, en especial, desde en aquellas características que diferencian las competencias y responsabilidades que existen entre un funcionario y un comisario. (*Idem*, p. 65) Sin embargo, en esta etapa del pensamiento schmittiano el paradigma de la dictadura tiene una proximidad con la idea de poder constituyente de Sieyès, y que, en buena medida, anticipa el concepto de estado de excepción de *Teología política*.

«poder no sujeto a límites».³¹⁴ Si bien el elemento jurídico (en sentido formal) es suspendido, esto no significa que la comprensión del estado de excepción escape a la Ciencia Jurídica. La excepción es aquello que no se puede subsumir, no puede ser comprendido por una determinación general, pero cuando se evidencia pone al descubierto un elemento también específicamente jurídico, la «decisión». En consecuencia, «norma», «decisión» y «estado de excepción» forman parte del universo de intereses para Derecho.³¹⁵

La esencia de la soberanía, del poder del Estado, no es el de ser un monopolio de los medios de coacción, sino que, ante todo, es el «monopolio de la decisión». El racionalismo jurídico, con el neokantiano Kelsen en primer lugar, es incapaz de comprender el significado auténtico del poder soberano, es un poder que no necesita estar sujeto a derecho para crear derecho, precisamente porque autonomiza las exigencias de lo político al reivindicar el «derecho de necesidad» que deviene de las situaciones extremas. La omnipotencia de la *Ratio* jurídica, entendida en términos positivistas, lleva a que sea inconcebible el estado de excepción, solamente le interesa lo normal, lo que reviste regularidad. El derecho, con todas sus implicancias, llega hasta donde no hay norma. Sin embargo, una *Lebensphilosophie*, o como le llama Schmitt «filosofía de la vida concreta» es el hecho novedoso, la excepción que escapa a la regla, la que reviste mayor importancia.³¹⁶

Los desarrollos posteriores de la doctrina del decisionismo se materializan en la teoría schmittiana de la Constitución.³¹⁷ Se trata, en este caso, de una crítica a las teorías

³¹⁴ Schmitt, *Teología política*, op. cit., p. 28.

³¹⁵ *Idem*, p. 30.

³¹⁶ *Idem*, pp. 32-33. La situación excepcional tiene una estructura análoga que el milagro en la teología. Es decir, dado el orden de la creación (regido por unas leyes que lo regulan, lo normalizan, lo someten a previsibilidad, etc.), un milagro supone su suspensión, su interrupción por un acto gracioso de Dios que, por su Potencia, decide intervenir en ese orden creado por su Voluntad (con un propósito inteligente, pero a la vez misterioso e incomprensible). Schmitt encuentra en la Teología cristiana la mejor analogía para explicar la definición de la soberanía a partir del estado de excepción. El caso excepcional es más importante que el caso normal, según Søren Kierkegaard. Justamente, Schmitt hace referencia a las palabras de este teólogo protestante para ilustrar la relación entre lo excepcional y lo normal, lo particular y lo general: «La excepción explica lo general y se explica a sí misma. Y si se quiere estudiar de verdad lo general, no hay que sino mirar la excepción real. Más nos muestra en el fondo la excepción que lo general». (*Idem*, pp. 33-34)

³¹⁷ En efecto, a la Constitución la que considera producto de una «unidad política concreta», fruto de una «voluntad política existencial», nunca es posible que se «dé a sí misma»: toda Constitución emerge de una «decisión política previa» (Schmitt, Carl, *Teoría de la Constitución*, presentación y traducción: Francisco Ayala-epílogo: Manuel García-Pelayo, Alianza Editorial, Madrid, 2006, p. 46) Y en este tema, según lo señala Carlo Galli, es posible apreciar una convergencia entre, por una parte, los conceptos de *Teoría de la Constitución* «la identidad y la representación» como decisión del pueblo soberano transformado en poder constituyente y, por otra, los de *Teología política* «excepción y norma» y «decisión y orden» por acción de un soberano concreto. (Galli, Carlo, *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*, traducción: María Julia de Ruschi, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2011, pp. 68-69) Posteriormente, en su *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica* de 1934, partiendo del concepto de *nómos* busca en realidad abordar el objetivo del libro, es decir, la diferenciación entre las tres formas de entender el pensamiento jurídico. Sea porque el jurista tiene como objeto una regla, o una decisión o bien un orden concreto. El texto es importante para comprender los alcances del decisionismo schmittiano, como se desprende de la segunda forma de entender el objeto de lo jurídico, la decisión, cuya formulación sistemática comenzara en *Teología política*. Y no lo es menos, como también aparece en ese texto de 1922, a fin de dilucidar la concepción de Schmitt de «orden-jurídico», un aspecto clave para entender la crítica a Kelsen y el normativismo a favor del decisionismo. Sin embargo, contra lo que pueda presuponerse sobre el fundamento decisionista en Schmitt, la crítica antinormativista tiene otra arista: la referencia al orden concreto. (Schmitt, *Sobre los tres modos...*, op. cit., pp. 12-13) Pero los desarrollos que hemos visto tienen un propósito bien definido en los momentos críticos de la República de Weimar: «In *Political Theology*, as described earlier, Schmitt espouses a neosovereignty embodied in the

liberales del derecho. La impugnación de la matriz liberal reviste diversas formas en el pensador alemán, la lectura crítica del juridicismo normativista es sólo una de ellas. Pero tal vez sea una de las más importantes puesto que coloca en entredicho el fundamento normativista del Estado Liberal de Derecho y la pretensión ético-política del liberalismo burgués legitimador del individualismo moderno.

No obstante, Schmitt realiza diversos aportes para una crítica de la forma ético-política liberal, siendo esencial para ello una lectura sobre los principios del parlamentarismo que sustentan en buena medida la pretensión emancipatoria de la democracia liberal, cabe decir, una falsa democracia si nos atenemos a la rigurosa hermenéutica que pretende el pensador alemán sobre los conceptos políticos fundamentales.

4-Crítica a la democracia liberal

a) *Form und Repräsentation*

El verdadero liberalismo o «liberalismo individualista» («individualistischen Liberalismus») se expresa de diversos modos. De hecho, constituye una Civilización que comprende diversas manifestaciones del actuar humano, aunque en todas ellas revela su *pathos* antipolítico. Una de las manifestaciones de esta primacía antipolítica de la subjetividad liberal la analiza Schmitt en su libro de 1919: *Romanticismo político*.

En este ensayo ciertamente el autor trata de comprender la especificidad política del romanticismo, y, mediante su típica y compleja estrategia de conceptualización que empleará en escritos posteriores, lo define como «ocasionalismo subjetivado».³¹⁸ A partir del romanticismo, el arte se transforma en una experiencia que se agota en sí misma, se convierte en un asunto privado para interesados privados, y, con la expansión de su dinámica interna, todo se hace un asunto estético, incluso dominios o asuntos no propiamente estéticos. Al someter los motivos metafísicos, religiosos o políticos a las leyes de la estética, el romántico no los comprende ni es capaz de concebir que esos asuntos dependen de una decisión existencial. Sólo puede concebirlos como punto de partida para el juego estético; abstrayéndolos de su significación verdadera, recubriéndolos con su simbología estética, el romanticismo es incapaz de comprensión histórica y, sobre todo, de decisión existencial, política o teológica.

En lo espiritual-estético, el romanticismo exagera el individualismo del mundo burgués. Todo se subordina al parecer del individuo, él es propiamente la medida de todo, desde su refugio privado evalúa, aprecia, opina y condena el mundo con criterios estéticos; el individuo privado pasa a ser «el propio poeta, el propio filósofo, el propio rey, el propio arquitecto en la catedral de la personalidad»³¹⁹; como consecuencia, lo político es neutralizado por el ocasionalismo romántico.

Luego de su ensayo sobre el romanticismo, Schmitt comienza a darle forma a algunas temáticas que desarrollará en sus escritos posteriores: la oposición entre decisión excepcional y las diversas formas de su negación con los diversos modos de neutralización

Reichspräsident, encumbred not by constitutional restraints but only by the demands of the political exception. The president, as the personal embodiment of the popular will that cannot be procedurally ascertained in a time of crisis.» (McCormick, John P., *Carl Schmitt's critique of liberalism. Against politics and technology*, Cambridge University Press, New York, 1999, p. 139) «En *Teología Política*, como se describió anteriormente, Schmitt sostiene una neosoberanía encarnada en el *Reichspräsident*, encumbrado no por las restricciones constitucionales pero solo por las demandas de la excepción política. El Presidente, como encarnación personal de la voluntad popular no puede ser procesalmente determinado en tiempos de crisis.» (La traducción es nuestra)

³¹⁸ Schmitt, *Romanticismo político*, op. cit., p. 58.

³¹⁹ *Idem*, p. 61.

liberal-economicista de lo político. En fin, de su rechazo al proceso que culmina en el imperio de la tecnocracia, es decir, de la racionalidad de medios, como rasgo decisivo del nihilismo moderno.³²⁰

En este sentido, *Catolicismo romano y forma política* (*Römischer Katholizismus und politische Form*, 1923), un ensayo que si bien a menudo ha sido relegado en el estudio de la obra de Schmitt, tiene una importancia decisiva para comprender los alcances del decisionismo, su teoría de la representación y la crítica del parlamentarismo.³²¹ Resultan centrales los conceptos schmittianos de *Form* (*Gestalt*) y *Repräsentation*, los que, vale decirlo, no deben interpretarse como simple “interpretación existencial” de la *aclamatio* popular a favor de un líder dotado de cualidades excepcionales de liderazgo, sino desde la complejidad ya apreciada en la estrategia teológica-política, de la relación entre la imagen que una época tiene del «Dios» y aquella «forma política» que adopta. Como la idea de un «Dios personal» supone una «forma política personal», la cuestión de la representación se hace un problema acuciante, justamente, por tratarse de una «forma política personal» que en ningún caso se asemeja a un «poder impersonal o abstracto».³²²

El elemento personal es esencial en la verdadera representación o *Repräsentation*, y así como la soberanía se revela en aquella persona concreta, el soberano, que decide sobre el estado de excepción, del mismo modo quién puede efectivamente representar es una persona concreta dotada de una cualidad que lo distingue, es decir, por ser representante de una Idea. Del mismo modo, la representación exige una Forma que será representada; porque si la Iglesia Católica es una majestuosa construcción histórico-espiritual constituyendo una verdadera *complexio oppositorum* (al mismo tiempo objeto de una hostilidad irracional, la «pasión anticatólica»), lo es por su capacidad para fundar una triple Forma que se da en la unidad de la representación personal, es decir, en una «Forma estética de lo artístico», una «Forma jurídica del Derecho» y una «Forma de poder histórico-universal de brillo deslumbrante».³²³ La *complexio oppositorum*, la gama variada

³²⁰ Sobre la importancia del ensayo de Schmitt sobre el romanticismo en relación con los tópicos que luego abordará en sus posteriores trabajos, véase Jorge Dotti, «Introducción», *Romanticismo político*, op. cit., pp. 9-39.

³²¹ El pequeño ensayo titulado *Catolicismo romano y forma política* (*Römischer Katholizismus und politische Form*, 1923) fue publicado originalmente en 1923 y modificado para una segunda edición en 1925. Siendo el principal tema la identidad política del catolicismo, entre los tópicos que trata el ensayo aparece el de la representación auténticamente política por lo que este trabajo tiene una estrecha relación con *La situación histórico-espiritual del parlamentarismo de hoy* (*Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, 1923). Sin embargo, este ensayo sobre el catolicismo político rebasa el tema propuesto. Resulta importante para el esclarecimiento de las relaciones entre representación y parlamentarismo, siendo, por lo tanto, un trabajo de gran interés para comprender los desarrollos posteriores en la obra de Carl Schmitt y su crítica a la despolitización y neutralización del liberalismo. Sin embargo, como afirma Carlo Galli, a pesar de ser dos ensayos publicados casi al mismo tiempo, existen algunas diferencias sustantivas entre *Teología política* y *Catolicismo político* que es preciso tener presente para un adecuado abordaje del pensamiento de Schmitt: «En *Teología política* queda en claro lo que ya se había puesto de manifiesto en *Romanticismo político* y en *La dictadura*, es decir que el catolicismo de Schmitt continúa siendo su fuente de inspiración intelectual en su profesión de jurista teórico, pero deja de constituir el fundamento de una actitud de contraposición frontal con respecto a la modernidad (actitud que hasta ahora Schmitt había cultivado con cierta coquetería), para convertirse (no sin vacilaciones, como lo testimonia el contemporáneo *Catolicismo romano y forma política*, que se opone a *Teología política*, si bien sólo en ciertos aspectos) en un punto de vista externo a la autocomprensión de lo Moderno a partir del cual le resulta posible a Schmitt interpretar las estructuras y las dinámicas de la modernidad, y reconocer su necesidad sin someterla a un juicio de valor y sobre todo, sin acceder a su principio fundamental, el subjetivismo.» (Galli, *La mirada de Jano...*, op. cit., p. 64)

³²² Ruiz Miguel, Carlos, «Estudio preliminar», en Schmitt, Carl, *Catolicismo y forma política*, estudio preliminar, traducción y notas: Carlos Ruiz Miguel, Editorial Tecnos, Madrid, 2001, pp. XXVIII-XXXI.

³²³ Schmitt, *Catolicismo y forma política*, op. cit., p. 27. Semejante poder no puede no generar hostilidad, la historia de la Iglesia Católica revela siempre una sorprendente enemistad de parte de

de posicionamientos y tendencias dentro del Iglesia, tiene un principio que le da unidad, la Forma, y que análogamente su puede encontrar en cualquier movimiento político.

«Algo de ese polifacetismo y ambigüedad, la doble cara, la cabeza de Jano, la hermafrodita (como ha llamado Byron a Roma) puede explicarse fácilmente mediante paralelos políticos y sociológicos. Todo partido que tenga una firme cosmovisión puede, en la táctica de la lucha política, formar coaliciones con grupos de diverso tipo. Esto vale tanto para el socialismo convencido, en la medida en que tiene un principio radical, como para el Catolicismo [...] Bajo el punto de vista de una cosmovisión, todas las formas y posibilidades políticas se convierten en simples instrumentos para la realización de la Idea. Por lo demás, lo que parece contradictorio, es sólo consecuencia y epifenómeno de un universalismo político. Con curiosa unanimidad desde todos los lados se afirma que la Iglesia católica como complejo histórico y como aparato administrativo, constituye la prosecución del universalismo del Imperio romano.»³²⁴

Sin embargo, no es posible definir la idea política del catolicismo apelando a «las peculiaridades de su universalismo», y tampoco las diferencias y particularidades que lo constituyen. Ni estos fenómenos pueden explicarse a través de razones políticas o sociológicas sobre la naturaleza del universalismo, como tampoco la «pasión anticatólica» puede entenderse como si fueran reacciones nacionales al dominio universal y el centralismo de la Iglesia católica.³²⁵

La identidad del catolicismo, lo mismo que el rechazo que provoca (la «pasión anticatólica») puede comprenderse porque la Iglesia católica es una «*complexio oppositorum*» con una *Forma* que le da sentido. Parece, en tal sentido, que no existe contraposición que la Iglesia no pueda abarcar. Tiene la capacidad de reunir todo un conjunto de oposiciones, que, desde el punto de vista político, se manifiesta en que contiene «todas las formas de Estado y de gobierno»: el principio monárquico, una «monarquía autocrática», que es elegida por una «aristocracia de cardenales», pero que tiene tanta democracia como para que cualquiera de sus integrantes pueda llegar a ser soberano autocrático. En la actuación de la Iglesia, por otra parte, puede verse que puede ser «rígida intransigencia», de una «capacidad de resistencia varonil» pero también de

aquellos que les resulta extraña su presencia. «Existe una pasión anticatólica», afirma Schmitt en la primera frase de su ensayo. Ese *affekt*, esa pasión, nutre toda lucha contra todo lo que signifique «papismo», «jesuitismo», y «clericalismo». La imagen de Roma como Anticristo o la ramera babilónica del Apocalipsis, actúa como una verdadera «fuerza mítica» para los sectarios de diversas clases, protestantes y cristianos ortodoxos. También desde el siglo XVIII la argumentación anticatólica se hace «cada vez más racionalista o humanitaria, utilitarista y superficial». En los círculos parlamentarios y democráticos se reprocha al catolicismo el hecho de que la política católica es «un oportunismo sin límites». Parece que se asocia en diversos países de acuerdo con las circunstancias del momento a grupos y tendencias contradictorias, unas veces se muestra con los «absolutistas» y «monarcómacos», tal es el caso de la Santa Alianza, protectora de la Reacción, mientras que otras veces se muestra protectora de las libertades, en especial de la libertad de prensa, o cercana a la democracia como en los cantones suizos o en Norteamérica, demostrando que hay un catolicismo liberal. La misma disposición política del catolicismo se da con el socialismo, algunos católicos son sus aliados, otros se consideran sus enemigos más enconados. Cambian las situaciones políticas, cambian los posicionamientos de los católicos en política, pero hay algo que no se modifica: es el poder del catolicismo. (*Idem*, pp. 3-4)

³²⁴ Schmitt, *Catolicismo y forma política*, op. cit., pp. 5-6. «Einige dieser polifacetismo und Mehrdeutigkeit, doppelseitig, Januskopf, der Hermaphrodit (wie Byron nach Rom genannt) kann leicht durch politische und soziologische Parallelen erläutert. Jede Partei, die eine feste Weltanschauung hat, kann, in der Taktik des politischen Kampfes, bilden Koalitionen mit Gruppen der verschiedenen Arten. Dies gilt für den Sozialismus überzeugt, soweit sie einen radikalen Prinzip zum Katholizismus hat [...] Unter den Bedingungen einer Weltsicht, alle Formen und politischen Möglichkeiten werden einfache Instrumente die zur Durchführung Idee. Darüber hinaus, was widersprüchlich erscheint, ist es nur eine Folge und Begleiterscheinung einer politischen Universalismus. Mit neugierig Einstimmigkeit von allen Seiten gesagt, dass die katholische Kirche als historische Komplex und als Verwaltungsapparat ist die Fortsetzung des Universalismus des Römischen Reiches.» (Schmitt, Carl, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart, 1984, p. 15)

³²⁵ Schmitt, *Catolicismo y forma política*, op. cit., pp. 6-7.

«flexibilidad femenina; orgullo y humildad extrañamente mezclados». La «*complexio oppositorum*» se revela también en materia teológica: «El Antiguo y el Nuevo Testamento son válidos uno al lado del otro [...] En la Doctrina de la Trinidad, al monoteísmo judío y a su absoluta trascendencia se han agregado tanto elementos de una inmanencia de Dios, que también aquí son pensables algunas mediaciones». Por eso, algunos han visto en la presencia del paganismo en la veneración de los santos. Además, la cuestión de si el hombre es bueno o malo por naturaleza, cuestión decisiva para la teoría política, no se encuentra resuelta en el dogma de la Trinidad. Antes bien, la concepción católica prefiere hablar de una «lesión, debilitamiento u oscurecimiento» de la naturaleza humana, a diferencia de la concepción protestante que prefiere hablar de su total corrupción.³²⁶

La *complexio oppositorum* tiene un fundamento: la «superioridad formal» sobre la «vida humana» que reside a su vez en el «principio de representación», y que siendo *Forma* le imprime un carácter sustancial a la realidad histórica. He aquí la razón última de su éxito mundano, y, también, o sobre todo, porque es eminentemente político. Pero político no en un sentido técnico del manejo del poder. El catolicismo excede estos límites estrechos de la mera utilización de los medios para afirmar, en cambio, la Idea³²⁷ cuya importancia Schmitt señala en términos weberianos: «La Idea es parte de lo Político, porque no hay política sin autoridad y no hay autoridad sin un *Ethos* de la convicción».³²⁸

El catolicismo, fiel expresión de una afirmación de lo político, sostiene un verdadero «*Pathos* o convicción moral o jurídica», y, también el «*Pathos* de la autoridad en toda su pureza» que deviene, precisamente, de su idea de representación. Sostiene, en efecto, la «representación personal y concreta de una personalidad concreta», realizando además de modo fiel la racionalidad jurídica. Realiza la «Forma jurídica» pero también puede revestir cualquier otra Forma precisamente por tener de manera eminente la «fuerza de la representación».³²⁹ Siendo el racionalismo católico fundamentalmente jurídico, su

³²⁶ *Idem*, pp. 8-9. Este es uno de los tópicos favoritos de Schmitt: el problema antropológico. Sus posiciones sobre el tema son variadas y dependen de los distintos posicionamientos que asumen en sus textos. Una manera de encontrar conexión entre estas posiciones está en su crítica al liberalismo y el presupuesto de la bondad natural del hombre que, al mismo tiempo, extiende a todas aquellas filosofías políticas disolventes del Orden. La antropología de Plessner ofrece una posible respuesta, pero también lo es la cuestión del mal desde la perspectiva teológico-política: «La tesis fundamental a la cual se pueden reducir todas las teorías de una filosofía anarquista de la sociedad y del Estado, esto es, la oposición entre el hombre ‘bueno por naturaleza’ y el ‘malo por naturaleza’, esta cuestión decisiva para la teoría política, no se halla de ninguna forma contestada en el dogma tridentino con un simple sí o no; antes bien, a diferencia de la teoría protestante de la total corrupción de la naturaleza humana, el dogma habla sólo de una lesión, debilitamiento u oscurecimiento de la naturaleza humana y, en consecuencia, permite en la práctica algunos escalonamientos y acomodaciones.» (*Idem*, p. 9) Es por ello que la misión de la Iglesia es redimir a la criatura humana, es debido a los diversos matices donde «radica la fuerza creativa racional y, a la vez, la humanidad del Catolicismo», y lo es gracias «la más asombrosa *complexio oppositorum*». Su lógica, a diferencia del grosero materialismo del «racionalismo económico-técnico» empecinado en manipular materia, se sitúa «en lo humano-espiritual; sin sacar a la luz la oscuridad irracional del alma humana, le da una dirección.» (*Idem*, p. 18) De esta manera, el concepto de *complexio oppositorum* permitiría comprender los alcances del universalismo católico. Nada escapa a él. Llega incluso hasta lo afectivo, lo psicológico e íntimo. Agudamente Schmitt señala las consecuencias extremas de la *complexio oppositorum*: «La conexión de los opuestos llega hasta las últimas raíces social-psicológicas de los motivos y representaciones humanas. El Papa es llamado ‘Padre’, y la Iglesia es la ‘Madre’ de los creyentes y la ‘Esposa’ de Cristo: maravillosa conexión de lo patriarcalista con lo matriarcalista, que permite a ambas corrientes encauzar hacia Roma los complejos e instintos más primarios: el respeto hacia el padre y amor hacia la madre (¿alguna vez ha existido una rebelión contra la madre?). Y finalmente lo más importante: esta ambigüedad infinita se vincula nuevamente con el dogmatismo más preciso y una voluntad de decisión, que culmina con la teoría de la infabilidad papal.» (*Idem*, pp. 9-10)

³²⁷ *Idem*, p. 10.

³²⁸ *Idem*, p. 21.

³²⁹ *Idem*, pp. 22-23.

contenido sustancial deviene en que el sacerdote posee un oficio cuya dignidad no depende ni de su carisma ni de sus cualidades personales, ya que se liga a la «persona de Cristo»: el Papa es nada más y nada menos que el «representante de Cristo», no un profeta, lo que permite que cualquier «salvaje fanatismo desbocado del profetismo quedará alejado mediante esta formalización».³³⁰

La *Repräsentation* exige para ser tal una «autoridad personal», es decir, de un elemento personal que cualifica al representante y que el representado habrá de reconocer por la razón de que sólo una persona concreta es capaz de representar y que «goce o una idea que, en la medida en que sea representada, quede personificada». Siempre será posible representar una Idea, Dios o el Pueblo, o bien, incluso «ideas abstractas» como la Libertad o la Igualdad. Quien representa, por lo tanto, tiene una dignidad superior, tiene una cualidad que lo distingue al hacer suyo un valor. De tal cualidad se desprende la verdadera *Repräsentation* que Schmitt distingue de la *Stellvertretung* es decir, de la «representación privada» o representación inauténtica.³³¹

Por lo tanto, el catolicismo realiza verdaderamente lo político mediante la afirmación de una *Form* (*Gestalt*) que, no obstante, sabemos es multifacética. Puede hacerlo también por medio de una auténtica *Representación* ético-política sustancial³³², a pesar de las apariencias ocasionalistas y del «oportunismo sin límites» que se deriva de la lógica de la «*complexio oppositorum*». Contiene, por tanto, una increíble consistencia en el *Pathos* de la autoridad. Schmitt nos presenta en un sorprendente ensayo en qué consiste la forma política de la Iglesia Católica y cuáles son esas notas específicas con respecto al liberalismo, al ser éste la fiel expresión política del moderno imperio de la técnica y cuya insistente presencia en *Catolicismo romano* tienen una clara influencia weberiana.³³³

No son desacertados los llamados de atención de aquellos tratadistas que le daban un gran valor a este breve ensayo de Schmitt. Revela la matriz católica presente en su pensamiento que en buena medida le da forma a su concepción de lo político y su radical crítica a la forma ético-política liberal: el parlamentarismo. Precisamente, por afinidades temáticas y no sólo por tratarse de escritos contemporáneos publicados en el mismo año, resulta también importante articular la comprensión de este ensayo sobre el catolicismo con *La situación histórico-espiritual del parlamentarismo de hoy*.

b) Democracia y parlamentarismo

Frente a estas neutralizaciones liberales y románticas, burguesas y economicistas, Schmitt elabora una serie de refutaciones al liberalismo en la dirección de una crítica a la afirmación del individualismo que trae consigo el romanticismo. Porque siendo el romanticismo la dimensión cultural-estética del *pathos* liberal, es preciso considerarlo junto a la pretensión propiamente política del liberalismo: la cultura y las instituciones del parlamentarismo.

³³⁰ *Idem*, pp. 17-18.

³³¹ *Idem*, p. 26.

³³² Acerca del significado de lo formal en la lectura schmittina del catolicismo, los significados de la *Repräsentation* católica que liga sustancialmente a lo trascendente y que se opone a la pura inmanencia de la representación privada que denomina *Stellvertretung* o *Vertretung*, véase Samuel Weber, «‘El principio de representación’ en *Catolicismo romano y forma política* de Carl Schmitt», traducción: Diego Rosello, en *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, N° 4, Buenos Aires, 2005, pp. 381-399.

³³³ Para la comprensión de la idea política del catolicismo en Schmitt por su remisión a la tradición católica, la influencia weberiana y los presupuestos antropológicos que están presente en *Catolicismo romano*, véase Miguel A. Rossi, «Schmitt y la esencia del catolicismo», en *Carl Schmitt: su época y su pensamiento*, op. cit., pp. 89-100.

Resulta conocida la contraposición schmittiana entre democracia y liberalismo. Buscando el significado originario de democracia considera que es una forma política que «trata a lo igual como igual» y a «lo desigual como desigual». Toda democracia tiene, por lo tanto, una característica fundamental: la afirmación de lo homogéneo frente a lo heterogéneo. Incluso, la preservación de la identidad de los iguales puede exigir la eliminación de lo extraño, lo heterogéneo. Nos dice Schmitt que cuando se trata de la igualdad nada tiene que ver con «logarítmicos juegos abstractos, sino con la sustancia misma de la igualdad». Cabe decir, si tiene una «sustancia» lo igual se determina en función de algún criterio de semejanza, como sucedía en la virtud cívica de los ciudadanos en la democracia de la antigüedad clásica. En última instancia, en un régimen político sea antiguo o moderno la determinación de lo igual frente a lo desigual depende de una decisión política sobre lo incluido y lo excluido «sin dejar de ser por ello una democracia».³³⁴

La igualdad para ser tal tiene que tener un contenido concreto. Así lo entendía el colonialismo europeo, como el inglés o francés, que considera a las colonias desde el «derecho político, países extranjeros» y desde el «derecho internacional, territorio nacional», lo que conlleva a que no todos son iguales, no todos son ciudadanos del Estado. Hay «igualdad dentro de un círculo de iguales» donde existe la «homogeneidad», y, por lo tanto, cualquier apelación al «voto universal e igual» tiene sentido desde esas precisiones concretas.³³⁵ La idea de igualdad universal que deba ser reconocida al hombre en cuanto tal es una «idea liberal, pero no democrática». Una igualdad semejante no es posible mientras existan los Estados. En tal caso, nos dice Schmitt, sería una verdadera insensatez negar que toda igualdad exige «su valor y su sustancia» y que olvidando que siempre se trata de una igualdad en una «determinada área, pues cada área posee específicas igualdades y desigualdades», el verdadero despropósito está en la pretendida igualdad universal, una igualdad política de todos los seres humanos sin otra exigencia que su nacimiento o edad. Al contrario, es también una «injusticia despreciar la dignidad de cada individuo» cuando no se aceptan las particularidades de su condición concreta.³³⁶

³³⁴ Schmitt, Carl, «Prefacio», en Schmitt, Carl, *Sobre el parlamentarismo*, estudio preliminar: Manuel Aragón-traducción: Thies Nelson y Rosa Grueso, Editorial Tecnos, Madrid, 1996, pp. 12-13. El breve ensayo sobre el parlamentarismo fue publicado originalmente en 1923. Dos años después, en 1926, es reeditado y Schmitt escribe un «Prefacio» que tiene como objetivo responder a las críticas de Richard Thoma que aparecieron en el *Archiv für Sozialwissenschaften* de 1925.

³³⁵ *Idem*, p. 14.

³³⁶ *Idem*, pp. 15-16. Schmitt se muestra crítico con lo que llama cierta especie de liberalismo, es decir, de aquél que parte del postulado igualitarista que afirma la igualdad de todos los hombres por el sólo hecho de ser hombres. Lo denomina una «moral y una concepción del mundo individualista-humanitarista» («individualistisch-humanitäre Moral und Weltanschauung»). La democracia de masas surge desde la espuria articulación entre democracia y liberalismo, siendo el pensamiento de Rousseau el fundamento de esta nueva concepción de la democracia. La concepción schmittiana de democracia, antiliberal y antiindividualista, tiene una gran influencia de Rousseau, pero, como hemos visto, depurado de cuanto presupuesto liberal pueda encontrarse en su teoría: «La idea del contrato libre de todos para con todos procede de otro mundo ideológico que presupone intereses contrarios, diferencias y egoísmos: el liberalismo. La *volonté générale*, tal y como la concibe Rousseau, es, en realidad, homogeneidad; es, en realidad, una democracia consecuente. Según el *Contrat social*, el Estado se basará entonces, a pesar de la introducción del concepto de contrato, no en un contrato, sino esencialmente en la homogeneidad. De ella resulta la identidad democrática entre gobernantes y gobernados.» (*Idem*, pp. 17-19) Cualquier posicionamiento político de Rousseau requiere un cuidadoso análisis. En el caso de su concepción de la democracia, resulta interesante lo que el mismo ginebrino sostiene no sólo en sus textos, sino en sus revelaciones más bien personales como su correspondencia. Sobre los diversos momentos de la producción de Rousseau en relación con *El Contrato Social*, véase Jules Lemaître, *Juan Jacobo Rousseau*, traducción: Julio Irazusta, Ediciones Huemul, Buenos Aires, 1967, pp. 225-256.

En cambio, el parlamentarismo es una institución típicamente liberal que se sustenta en la «fe en la discusión» («Glaube im Diskussion»). Su principio fundamental es la creencia de la discusión, en el intercambio de argumentos y contraargumentos con el propósito de alcanzar un acuerdo razonable, en fin de una proceso que Smend llama «‘dinámico dialéctico’» por el que surge la voluntad y dirección política. Lo que involucra, por supuesto, ciertas condiciones esenciales como la publicidad de la discusión y la libertad de prensa. En tal pretensión de la racionalidad de la discusión es donde el parlamentarismo encuentra su razón de ser, y Schmitt mordazmente, nos advierte sobre esta singular exigencia: «el parlamento es el lugar donde las partículas de razón, que se hallan desigualmente distribuidas entre las personas, se agrupan, siendo convertidas en poder público».³³⁷

No obstante, la fe parlamentaria no se sustenta en la simple apelación a una idea racionalista general. Más bien tiene un asidero mucho más concreto, que, no siendo ni «absoluto ni directo», es «relativo en un sentido específico»: las «partículas de razón», si es posible hallarlas, están en la «libre competencia y la armonía preestablecida». No hay que sorprenderse de esto. Al contrario, resulta lógico que si el liberalismo es considerado como se debe, es decir, como «sistema consecuente, polifacético y metafísico», hay que concluir que, en vistas a la «aplicación del general principio liberal», no sólo se expresa en el terreno económico con las ideas de la libre concurrencia de los individuos en el mercado y de la armonía natural que pueda alcanzarse por sus acciones, sino que también por su carácter de sistema tiene su expresión en las instituciones políticas como el parlamentarismo. Por ello, como fiel aplicación de este «principio liberal» aparece la creencia y la fe en que es posible que la «verdad se genera a partir de la libre competencia de opiniones y que la armonía es el resultado automático de dicha competencia».³³⁸

³³⁷ Schmitt, *Sobre el parlamentarismo*, op. cit., pp. 43-44.

³³⁸ *Idem*, p. 45. Aquellas posibilidades hermenéuticas señaladas en la estrategia teológica-política pueden hacerse extensivas con grandes posibilidades a la comprensión de la democracia, justamente, porque así como existe la creencia de que todo poder proviene del pueblo, del mismo modo existe aquella de que todo poder proviene de Dios, con lo cual, una «visión científica de la democracia tendrá que desplazarse a un terreno especial, que he denominado ‘teología política’.» (*Idem*, p. 40) La extensión de la lógica económica y el imperio de la técnica invade todos los campos de la vida social, aunque tiene que convivir con las formas jurídicas que le resultan tan molestas como las formas políticas. Sin embargo, puede coexistir con las formas del derecho privado, como la propiedad y los contratos, llegando aún más lejos, es decir, incluso, a reducir toda forma jurídica a lo privado. No debe sorprender, entonces, que «la tendencia jurídico-privada de lo económico signifique una limitación para crear formas jurídicas». Y la extensión de esta lógica privatista tiene grandes consecuencias para las pretensiones ético-políticas del liberalismo: «Se espera que la vida pública se rija por sí misma; debe gobernarse por medio de la opinión pública de los ciudadanos, es decir, por sujetos privados; a su vez, la opinión pública se halla dominada por la prensa existente en régimen de propiedad privada. Nada resulta representativo en este sistema: todo son asuntos privados.» El recorrido de la espiritualidad europea lleva a una sorprendente idea, la sacralización de lo privado. No debe resultar casual, afirma Schmitt, que esta privatización empiece con la religión y que el primer «derecho individual» reivindicado por la burguesía sea el de la «libertad religiosa», sucediéndose a este derecho otros «derechos de libertad» como el de conciencia, de pensamiento, de reunión de prensa. Ahora bien, si lo religioso es lo privado se desprende que «lo privado se santifica en lo religioso», y por ello, en una de esas penetrantes ideas que aparecen en la obra schmittiana, la «propiedad privada es también sagrada, precisamente porque es un asunto privado». La moderna historia europea se comprende a partir de esta lógica, de la *religión de lo privado*, sin la cual, todo «el edificio de este orden social se habría sucumbido», el fundamento de la propiedad privada es la religión convertida en asunto privado, y, viceversa, la religión convertida en asunto privado es lo que a la vez permite la sacralización de la propiedad privada. (Schmitt, *Catolicismo y forma política*, op. cit., pp. 35-36)

Para Schmitt la discusión es central en la idea liberal.³³⁹ De su reivindicación es posible comprender la exigencia de dos requisitos fundamentales sin las cuales nunca podría «resultar automáticamente lo correcto como equilibrio»: tales condiciones son la «publicidad de la vida política y la exigencia de la separación de poderes».³⁴⁰ Con respecto a la primera, Schmitt destaca que se trata de unas ideas que tienen orígenes en los *arcana rei publicae*, proviene de la doctrina sobre la *Razón de Estado* que tiene como iniciador a Maquiavelo. Justamente, contra el «‘maquiavelismo’» imperante aparece una doctrina contrapuesta a esta mera técnica del poder proclamando, en cambio, la necesidad de sustentar el derecho y la justicia. El pensador alemán advierte que aquello que parecía ser una reedición de la «antigua lucha entre poder y derecho» pretende revestir «la técnica maquiavélica del poder con una ética (*ethos*) jurídica», y significa, no obstante, algo mucho más importante como son una serie de exigencias que significan la limitación del poder absoluto. Tales exigencias son, precisamente, «la publicidad y el equilibrio de los poderes».³⁴¹

«La política de gabinete, ejecutada por unas cuantas personas a puerta cerrada, aparece ahora como algo *eo ipso* malvado y, por lo tanto, la publicidad de la vida política, ya por el mero hecho de ser público, como algo bueno y correcto. La publicidad recibe un valor absoluto, aunque, en principio, se trata tan sólo de un medio práctico contra la política secreta, burocrática, profesional y técnica del absolutismo. La eliminación de la política y la diplomacia secretas se convierte en el remedio contra cualquier mal político y contra toda corrupción; la publicidad se transforma en el absolutamente eficaz instrumento de control. No obstante, este carácter absoluto no le fu conferido hasta la Ilustración del siglo XVIII. La luz de la publicidad es la luz de la Ilustración, la liberación de las supersticiones, del fanatismo y de intrigas ambiciosas.»³⁴²

La Ilustración racionalista del siglo XVIII extrae todas las consecuencias de esta creencia. Gracias a la prensa libre no habrá más abuso de poder y se podrá combatir la corrupción de los poderosos. Así lo creían Le Mercier de la Rivière, Condorcet, Kant, Bentham, J. Stuart Mill.³⁴³ Pero según Schmitt esta creencia culmina en una paradoja, ya que «es menos importante la opinión pública que lo público de la opinión».³⁴⁴

³³⁹ Pero esta confianza está atravesada por la imposibilidad. No sólo desde el punto de vista práctico. Resulta imposible sobre todo porque emerge de la impronta del individuo, sede de toda *posse* antipolítica en la modernidad. No obstante, el individuo pretende la verdad y la expresa. De allí que, siguiendo a Carlo Galli, el liberalismo afirma simultáneamente individualismo y universalismo en una paradójica convivencia: «Insomma, il liberalismo tiene insieme, per Schmitt, individualismo e universalismo, soggettività e ricerca della verità, in una teoria della mediazione semplice che prevede la produzione discorsiva dell'universale razionale a partire dal particolare.» (Galli, *Genealogia della politica...*, *op. cit.*, p. 517) «En resumen, el liberalismo sostiene juntos, para Schmitt, individualismo y universalismo, la subjetividad y la búsqueda de la verdad, en un teoría de la mediación simple que proporciona para la producción discursiva del universal racional a partir de lo particular.» (La traducción es nuestra)

³⁴⁰ Schmitt, *Sobre el parlamentarismo*, *op. cit.*, p. 47.

³⁴¹ *Idem*, pp. 47-48.

³⁴² Schmitt, *Sobre el parlamentarismo*, *op. cit.*, pp. 48-49. «Eine von wenigen Menschen hinter verschlossenen Türen betriebene Kabinettpolitik erscheint jetzt als etwas *eo ipso* Böses und die Öffentlichkeit des politischen Lebens infolgedessen als etwas schon seiner Öffentlichkeit wegen Richtiges und Gutes. Die Öffentlichkeit bekommt einen absoluten Wert, obwohl sie zunächst nur ein praktisches Mittel ist gegen die bürokratisch-fachmännisch-technische Geheimpolitik des Absolutismus. Beseitigung von Geheimpolitik und Geheimdiplomatie wird das Allheilmittel gegen jede politische Krankheit und Korruption; die Öffentlichkeit wird das absolut wirksame Kontrollorgan. Allerdings gibt ihr erst die Aufklärung des 18. Jahrhunderts diesen absoluten Charakter. Das Licht der Öffentlichkeit ist das Licht der Aufklärung, die Befreiung von Aberglauben, Fanatismus und herrschsüchtiger Intrige.» (Schmitt, Carl, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Duncker & Humboldt, Berlin, 1985, p. 51)

³⁴³ Schmitt, *Sobre el parlamentarismo*, *op. cit.*, pp. 49-50.

³⁴⁴ *Idem*, p. 47.

Sin embargo, el esquema institucional liberal no resulta completo sin un requisito fundamental, el de la separación de poderes. Al principio de la opinión pública, que Schmitt llama «fe en la opinión pública», se le une otro de carácter organizativo que pretende separar y equilibrar las distintas actividades del Estado. De la puesta en práctica de este principio, en un optimismo coherente con esa «fe», es posible que se dé «lo correcto como resultado» a través de «una cierta competencia». El concepto de equilibrio es fundamental en esta exigencia liberal, pero que se relativiza ante la necesidad de que sea el parlamento el encargado de las tareas legislativas.³⁴⁵

En realidad, todo deviene de una lógica de contraposiciones desde el liberalismo que considera al parlamento la instancia política por excelencia. Se considera que la ley es *veritas* opuesta a la «mera *autoritas*», también la «norma general y justa» contrapuesta a la «orden concreta y meramente afectiva», lo que significa que el primer término es «algo intelectual», mientras que el segundo, «el poder ejecutivo», es sólo acción: «La legislación es *deliberare*, el poder ejecutivo, *agere*».³⁴⁶ El racionalismo de la Ilustración, tal es el caso de Condorcet, lleva al extremo este racionalismo negando el principio de equilibrio de poderes y «eliminando tanto la negociación y la mediación», para afirmar, paradójicamente, la «dictadura de la razón». Y si bien aparece una «identificación entre ley y verdad», lo cierto es que con su aplicación sólo en el poder legislativo se puede acceder por medio del equilibrio de opiniones a una «verdad relativa» que revela la esencia del parlamento: un «lugar donde se delibera, es decir, donde, en un proceso discursivo, a través de la discusión de argumento y contraargumento, se logra la verdad».³⁴⁷

No hay verdad absoluta, ni metafísica ni política. El liberalismo es consecuente desde sus orígenes con esta premisa que podríamos remontar a Locke. Con este postulado y otros más la burguesía ha establecido su propio mito.³⁴⁸ Es así que para el libre juego de

³⁴⁵ *Idem*, p. 51.

³⁴⁶ *Idem*, pp. 57-58. Para Schmitt en el *Federalist* de 1788 existe una versión más matizada, aunque confusa, de la idea de equilibrio: allí se considera que la legislación debe ser el ámbito de la deliberación desde una amplia extensión, en tanto que el poder ejecutivo, le corresponde a un solo hombre. Si se apela a la razón, se llega a la idea de que es mejor que sea así dado que las controversias de opiniones puede llevar a la inacción del poder político: «En esta comprensible observación del *Federalist* se aprecian cuán poco se pensaba, en la teoría del equilibrio, hacer extensible el racionalismo, decisivo para Parlamento y Poder legislativo, al Poder ejecutivo, disolviéndolo en discusiones. Esta suerte de racionalismo sabe mantener un equilibrio entre lo racional y lo irracional (si se quiere denominar así a lo no accesible a una discusión racional). También aquí aparece la negociación y, en cierto sentido, un compromiso, así como el deísmo puede ser concebido como un compromiso metafísico.» (*Idem*, p. 59) La confianza en la razón tiene su expresión en las instituciones políticas, como si éstas fuesen un reflejo de la igual confianza en el plano metafísico. Pero hay algo más. Siguiendo con esas analogías estructurales entre lo político y lo teológico, en este último fragmento, Schmitt, en una nota a pie de página, destaca que para la idea de equilibrio resulta importante la concepción deísta que considera a Dios «como instancia fuera del mundo», con una reflexión más que sugerente al indicar que «no es lo mismo que un tercer mantenga el equilibrio o que el equilibrio se establezca por sí mismo a partir de ‘contrapesos’». (*Ibid.*)

³⁴⁷ *Idem* pp. 59-60.

³⁴⁸ En texto fundamental, «La teoría política del mito», aparecido en el mismo año que *Sobre el parlamentarismo*, Schmitt aborda la cuestión del mito político con el propósito de «conocer la situación histórico-intelectual del actual parlamentarismo y la fuerza de la idea parlamentaria», lo que nos permite completar aún más la comprensión de sus críticas sobre el parlamentarismo. A través de la interpretación que hace Schmitt de Sorel se puede apreciar cuán próximo se encuentra de las ideas del autor de *Reflexiones sobre la violencia*: «Ningún poder político y social puede sostenerse si eso le falta, y ningún aparato mecánico puede construir un dique capaz de resistir un nuevo torrente de vida histórica. Por consiguiente, todo depende del lugar en el que realmente radique, en la actualidad, esta capacidad para crear el mito y esta fuerza vital. Con toda seguridad, no se hallan en la burguesía moderna, una clase social degenerada a causa del miedo por su dinero y propiedades, y moralmente corrompida por obra del escepticismo, el relativismo y el parlamentarismo. La forma de gobierno impuesta por esta clase, la

argumentos y contraargumentos resultan esenciales los principios de «la publicidad y la discusión» que terminará con la pérvida práctica del *arcanum* de los Príncipes.

Hasta aquí Schmitt sigue este particular itinerario de la Civilización liberal en las coordenadas de la «época de la estatalidad», anticipando, además, los presupuestos para delimitar lo político y así comprender su reverso: el poderoso *pathos* antipolítico del liberalismo. Pero se hace preciso determinar en qué consiste esa especificidad de lo político, y con ello entender la encrudijada que atraviesa la política occidental que ha perdido su centralidad ante la afirmación de las diversas formas de subjetividad alienada promovidas en la modernidad.

5-El «liberalismo individualista» neutralizador de lo político

a) El «*pathos* liberal»

La reflexión sobre lo político es caótica. En la vida política cotidiana y la publicidad de masas, todo se subordina a los objetivos inmediatos de la lucha política y al consumo, resultando imposible encuadrar un problema desde el punto de vista científico: «Y es en este medio donde, lo que fue en su momento un primer y cauteloso intento de demarcar un cierto campo conceptual, se ha visto transformado en un slogan primitivo, una denominada ‘teoría de amigo y enemigo’ conocida sólo de oídas y endosada siempre al partido contrario». Así se lamentaba Schmitt de las burdas simplificaciones de su pensamiento en el Prólogo de 1963 a la reedición de *El concepto de lo político* (*Der Begriff des Politischen*, 1927).³⁴⁹

democracia moderna, no es más que una ‘democracia demagógica’.» (Schmitt, Carl, «La teoría política del mito», traducción: Angelika Scherp, en Aguilar, Carlos Orestes (Comp.), *Carl Schmitt, Teólogo de la política*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, pp. 67-68) Este escrito de Schmitt no sólo demuestra su interés por al teoría del mito, que incluso está presente en otros de sus trabajos, un interés que es también epocal por acontecimientos importantísimos que conmovieron la *conciencia europea* de entonces, pero, sobre todo, aparece su carácter antiburgués, crítico de la forma ético-política liberal. La «teoría del mito» contiene elementos de fuerte integración política, pero, además, una intensa hostilidad hacia el burgués, en donde el «adversario» es visto con «odio y desprecio». Para ella tuvo que existir la construcción negativa durante el siglo XIX, es la «historia de esta imagen del burgués es tan importante como el burgués mismo», que fue establecida por artistas de toda clase, en especial, románticos, u otros como Stendhal, o poetas desclasados como Baudelaire, pero que en Marx y Engels tiene otro sentido muy distinto: le «otorgan el significado del último representante de una humanidad dividida en clases, el último enemigo de la humanidad, el último *odium generis humani*». (*Idem*, p. 72) Schmitt, por cierto, encuentra en Sorel un gesto sustancialmente político frente a la debilidad burguesa. De hecho, pueden encontrarse muchas coincidencias con el pensador francés acerca de la percepción del liberalismo burgués como decadente, como un producto degenerado de la época. Una muestra de esta lectura soreleana puede verse en la actitud burguesa frente a la violencia. Sobre este problema, véase Georges Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*, prefacio: Isaiah Berlin-traducción: Florentino Trapero-traducción del prefacio: María Luisa Balseiro, Alianza Editorial, Madrid, 2005, pp. 126-148.

³⁴⁹ Schmitt, «Prólogo», en *El concepto de lo político*, op. cit., p. 46. Existen tres versiones de *El concepto de lo político*. La primera fue publicada en el *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik* en 1927 (este texto se edita sin modificaciones al año siguiente). La segunda versión aparece en 1932 con el corolario «La cultura europea atravesando las etapas intermedias de neutralización». Por último, la tercera versión data de 1933. El texto que estamos siguiendo en este trabajo corresponde al de 1932, el cual fue editado nuevamente y sin cambios en 1963. Schmitt, para esta reedición, escribe el citado Prólogo destacando la importancia del tema propuesto y las contribuciones a la discusión que generaron sus consideraciones sobre el concepto de lo político. Es, precisamente, ese mismo año de 1963 en que aparece su *Teoría del partisano* como un nuevo aporte a la comprensión del concepto de lo político. Ahora bien, Schmitt, en esta nueva edición de *El concepto de lo político* no recurre a la última versión de 1933 sino a la inmediatamente anterior de 1932. Las razones son obvias: el texto de 1933 estaba acorde al momento de compromiso con el régimen nazi, acercamiento que estaba lejos de modificar sustancialmente el planteo schmittiano y que se redujo a algunas notas en consonancia con el nuevo poder

¿De qué se trata este trabajo?, o mejor expresado, ¿qué contiene de polémico el libro como para que Schmitt se lamente por la incompreensión a la que fue sometido, reducido incluso a «falsas mistificaciones»? A primera vista, lo repudiable del escrito es su célebre distinción amigo/enemigo para delimitar lo político de otras esferas del quehacer humano. En especial, el segundo elemento de la distinción, la categoría de «enemigo» es la que resulta escandalosa para la mentalidad liberal-burguesa que concibe al Otro como «adversario», como contendiente pacífico en la lógica de oposiciones que hacen al juego democrático «normal». Definido el concepto de lo político de tal manera, resulta indudable que tiene que repeler a cualquier concepción deontológica de la política.³⁵⁰

Para comenzar, Schmitt no intenta definir su concepto desde alguna esencia intemporal típica, con caracteres de universalidad y necesidad, válida para todo tiempo y lugar, no sujeta a contingencia y particularismos. Nada de definiciones del estilo del realismo ontológico de los pensadores clásicos, de hecho, *Begriff* es concepto o idea, no *Wesen*, es decir, esencia o naturaleza. Schmitt, en tal sentido, propone en su famoso escrito un criterio, la distinción «amigo y enemigo» («Freund und Feind»), para diferenciar la materia y situaciones políticas de otros ámbitos de la actividad humana, así también como un intento por determinar la relación entre, por un lado, lo estatal y lo político, como, por otro, los conceptos de amigo y enemigo.

Si se observa el criterio propuesto desde la lógica polémica que aparece habitualmente en sus trabajos, se puede advertir que *El concepto de lo político* se posiciona en las antípodas de la concepción política liberal renegadora de lo político. El liberalismo, como «realidad histórica», proscribía lo político con sus «neutralizaciones» y «despolitizaciones» como lo hace «cualquier movimiento humano de consideración». Pero tales «neutralizaciones» y «despolitizaciones» son aparentes, porque *en el liberalismo adquieren también un sentido político siempre y cuando se asocie a otras ideas no liberales* dando lugar a «nacional-liberalismos», «social-liberalismos» o «católicos liberales».³⁵¹

gobernante en Alemania. (Meier, Heinrich, *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político*, traducción: Alejandra Obermeier, Katz Editores, Buenos Aires, 2007, pp. 16-17)

³⁵⁰ Existen lecturas bastante atinadas sobre esta categoría fundamental del pensamiento político del jurista de Plettenberg. Tal es el caso de José Fernández Vega que advierte sobre los «malentendidos» y la eventual lectura «distorsionante» o «capciosa» sobre el concepto schmittiano de lo político: «En el mejor de los casos, esta lectura debe contarse entre los malentendidos sin fundamento. En el peor, se trata de una visión distorsionante y capciosa pues no está orientada a ofrecer una clave interpretativa seria, sino a apuntar una concepción ideológica tanto de Schmitt como de su teoría. La reducción de schmittianismo a belicismo intenta propugnar un prejuicio sobre la naturaleza del pensamiento de Schmitt que lo identifica sin más con el nacionalsocialismo, un movimiento que Schmitt apoyó públicamente hasta antes de la Segunda Guerra Mundial, y con el que nunca ajustó cuentas. A partir de este hecho histórico probado, que no es precisamente un detalle insignificante, se busca también asimilar toda la doctrina de Schmitt al nazismo, a su cruda prepotencia y a su agresividad letal. En consecuencia, Schmitt debería ser olvidado ya que su teoría no puede aportar nada interesante para aquellos que buscan combatir el irracionalismo político o el autoritarismo en cualquiera de sus formas.» (Fernández Vega, José, «Aproximaciones al enemigo», en *Carl Schmitt: su época y su pensamiento*, op. cit., p. 43) En cambio, otros tratadistas argentinos como Atilio Borón advierten en un sentido muy diferente. Es cierto, entendemos nosotros, que no se debe sobrestimar la obra de Schmitt a partir de un *revival* de su pensamiento a fin de *aggiornarlo* para una propuesta en clave democrática como sucede con Chantal Mouffe. Pero otra cuestión muy diferente es la lectura belicista del concepto schmittiano de lo político que hacen Atilio Borón y Sabrina González. Sobre la lectura, véase Atilio Borón, Sabrina González, «¿Al rescate del enemigo? Carl Schmitt y los debates contemporáneos de la teoría del estado y la democracia», en Borón, Atilio (Comp.), *Filosofía Política Contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía*, CLACSO, Buenos Aires, 2003, pp. 135-159.

³⁵¹ Schmitt, *El concepto de lo político*, op. cit., p. 97.

Sin embargo, la pregunta fundamental es si el verdadero liberalismo, el «concepto puro» o «liberalismo individualista» («individualistischen Liberalismus»), puede o no tener una idea auténticamente política. Incluso si tal idea liberal está en condiciones de elaborar una teoría general de la política. Categóricamente Schmitt señala que la «respuesta tiene que ser negativa» porque lo político, en el sentido de su auténtica distinción, desaparece o bien es desplazado al juego “normal” de la política democrática (con la importante salvedad que, en esas asociaciones del liberalismo con ideas no liberales, la democracia es una de las más antiliberales porque llega incluso a promover «estados totales»).

³⁵² El «liberalismo individualista» no puede tener una idea genuinamente política porque dirige todas sus desconfianzas al poder del Estado (en realidad a toda forma de poder) y reniega de lo político, es decir, rechaza el conflicto que se deriva a partir de la oposición óntica entre amigo/enemigo («Freund und Feind»). El liberalismo también tiene sus polémicas y oposiciones, generalmente contra las injerencias estatales, eclesiásticas, etc., que se imponen a la voluntad individual. Hay, sí, una política liberal bajo la forma de política cultural o política económica, pero no existe una «política liberal de carácter general» (en realidad, el liberalismo es crítico de la política en cuanto tal).

³⁵³ Para Schmitt, el liberalismo se desentiende de una teoría sistemática y coloca al conflicto en dos esferas, en una «polaridad típica y recurrente», la ética y la economía, «espíritu y negocio, educación y propiedad». Para el liberalismo el supuesto fundamental e incontrovertible es el *individuo* y para salvaguardarlo busca, en efecto, garantizar el orden (al que considera racional), frente a las amenazas del conflicto (al que considera irracional). El «*pathos* liberal» («liberale Pathos») se dirige contra toda forma de violencia y limitación de la libertad, y, por supuesto, la política y el Estado ocupan el primer lugar entre esas formas de violencia que reniegan de la libertad.

³⁵⁴ Incluso el liberalismo elabora toda una serie de conceptos «desmilitarizados» y «despolitizados» para preservar la ética y la economía e intenta «desde estos dos polos, aniquilar lo político como esfera de la ‘violencia invasora’». He ahí, precisamente, la función que desempeña el Estado de Derecho (que Schmitt llama Estado de «‘derecho privado’»), es decir, garantizar el funcionamiento regular y racional de esas dos esferas del quehacer humano. La desmilitarización y despolitización de los conceptos liberales buscan neutralizar lo político, sustituyen con otro término a las denominaciones propias de lo político, le asignan un «rostro diferente» destruyendo con ello su especificidad.

³⁵⁵ «El *pathos* ético y la objetividad económica materialista se unen en toda expresión típicamente liberal y confieren un rostro diferente a cada concepto político. Así el concepto político de la *lucha* se transforma en el pensamiento liberal, por el lado económico, *en competencia*, y, por otro, el lado ‘espiritual’, *en discusión*. En lugar de la distinción clara entre los dos estados opuestos de ‘guerra’ y ‘paz’ aparece aquí la dinámica de la *competencia eterna* y de la *eterna discusión*. El Estado se torna *sociedad*: del lado ético-espiritual, como la representación ideológica-humanitaria de la *humanidad*; del lado contrario como unidad técnico-económica de un sistema unitario de *producción y tráfico*. La *voluntad* lógica y natural de rechazar al enemigo, dada dentro de la situación de *lucha*, se convierte en la construcción racional de un *ideal* o *programa* social, en una *tendencia* o un *cálculo* económico. El *pueblo* como unidad política se convierte, por un lado, en *público* interesado culturalmente, por otro en *personal laboral o empresarial* y en *masa de consumidores*. *Dominio y poder* se convierten en *propaganda y manipulación de masas*, por lo que se refiere al aspecto espiritual, y en control por lo que se refiere al aspecto económico.»

³⁵² *Idem*, p. 98.

³⁵³ *Ibid.*

³⁵⁴ *Idem*, pp. 98-99.

³⁵⁵ *Idem*, p. 99.

³⁵⁶ Schmitt, *El concepto de lo político*, op. cit., pp. 99-100. «Ethisches Pathos und materialistisch-ökonomische Sachlichkeit verbinden sich in jeder typisch liberalen Äußerung und geben jedem politischen Begriff ein verändertes Gesicht. So wird der politische Begriff des Kampfes im liberalen Denken auf der wirtschaftlichen Seite zur Konkurrenz, auf der andern, ‘geistigen’ Seite zur Diskussion;

Junto a esta semántica antipolítica, el liberalismo propugna la importancia de la *autonomía* de cada ámbito de la vida humana, llegando incluso hasta a exagerar la importancia del “espacio” que corresponde a la “política” (una sobreestimación del ámbito político que culmina en su «completo aislamiento»). A esta autonomización se sigue la consiguiente especialización, cabe decir, la división de lo social en parcelas separadas entre sí que conlleva a la fragmentación del saber y de la vida misma.³⁵⁷

Si indagar acerca de qué trata lo político es problemático, las dificultades son mayores si se tiene en cuenta que el ámbito que le es propio se modifica continuamente. La referencia sobre el tema es siempre Aristóteles. Pero muchas veces se olvida que el filósofo griego ha pensado las condiciones de lo político desde su propia realidad. Algo que no entendieron los escolásticos medievales que interpretan el pensamiento aristotélico aplicándolo a una circunstancias totalmente diferentes, ligándolo a la oposición entre «ordenamientos concretos», por una parte, lo espiritual/eclesiástico, y, por otra, lo mundano/político. Cuando se produce el fin de la unidad de la cristiandad, el Estado aparece como la instancia que se sitúa por encima de las querellas religiosas. Así sucede en el siglo XVI en Francia con *los políticos*, como Jean Bodin, quienes elaboran una concepción del Estado como «unidad neutral y superior» frente a las divisiones internas.³⁵⁸

El Estado era una unidad política que se presentaba «cerrada hacia fuera como soberana y hacia adentro como pacificada». La existencia de esta unidad clásica permitía hacer distinciones «claras, unívocas» sobre interior y exterior, guerra y paz, y, en caso de guerra, entre lo militar y lo civil, entre neutralidad y no neutralidad. En el derecho internacional, en caso de guerra, cada Estado es reconocido como soberano aún siendo enemigo declarado, y es depositario de un «derecho a la guerra», es decir, de su potestad para determinar quiénes son sus amigos o enemigos. Según Schmitt estas precisiones «unívocas» permitían relativizar la hostilidad. El enemigo no era un «criminal», algo que constituía un verdadero progreso para la humanidad ya que los hombres tienden a considerar criminales a sus enemigos. Es por esta razón que constituye una verdadera regresión la calificación de «reaccionaria y criminal» a la guerra emprendida según las regulaciones del derecho internacional europea, mientras que se emprenden bajo el título de «guerra justa» las hostilidades revolucionarias de clase y raciales, que no pueden ni quieren distinguir entre enemigo y criminal.³⁵⁹

an die Stelle einer klaren Unterscheidung der beiden verschiedenen Status ‘Krieg’ und ‘Frieden’ tritt die Dynamik ewiger Konkurrenz und ewiger Diskussion. Der Staat wird zur Gesellschaft, und zwar auf der einen, der ethisch-geistigen Seite zu einer ideologisch-humanitären Vorstellung von der ‘Menschheit’ auf der andern zur ökonomisch-technischen Einheit eines einheitlichen Produktions- und Verkehrssystems. Aus dem in der Situation des Kampfes gegebenen, völlig selbstverständlichen Willen, den Feind abzuwehren, wird ein rational-konstruiertes soziales Ideal oder Programm, eine Tendenz oder eine wirtschaftliche Kalkulation. Aus dem politisch geeinten Volk wird auf der einen Seite ein kulturell interessiertes Publikum, auf der andern teils ein Betriebs- und Arbeitspersonal, teils eine Masse von Konsumenten. Aus Herrschaft und Macht wird an dem geistigen Pol Propaganda und Massensuggestion, an dem wirtschaftlichen Pol Kontrolle.» (Schmitt, Carl, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Duncker & Humboldt, Berlin, 1979, p. 41)

³⁵⁷ Schmitt, *El concepto de lo político*, op. cit., p. 100.

³⁵⁸ *Idem*, p. 40.

³⁵⁹ *Idem*, pp. 41-42. La época de la estatalidad ha sido un gran avance ético-político al atenuar la violencia de los enfrentamientos entre los Estados. Cada Estado es reconocido jurídicamente como tal en sus derechos a existir y a determinar quiénes son sus amigos y enemigos. Un Estado reconocido como enemigo no podía ser un criminal fuera de la ley al que debía aplicarse un castigo ejemplar y al que, incluso, se lo podía comprometer en su misma existencia: «En este derecho internacional el reconocimiento como Estado implica ya, en tanto mantiene aún algún contenido, el reconocimiento del derecho a la guerra, y con ello el reconocimiento del otro como enemigo conforme a derecho. También el enemigo tiene su propio *status*, no es un criminal. La guerra puede ser limitada y circunscrita mediante

Si la realidad del Estado está en crisis, si se hace difícil determinar lo político por referencia a la estatalidad, entonces una advertencia inicial es no reducir lo político a lo estatal. Porque, como afirma Schmitt en la primera línea de su escrito, «El concepto del Estado supone el de lo político». Con ello, se quiere decir que la esencia de lo político trasciende cualquier configuración institucional como el Estado. O, con otras palabras, una experiencia histórico-institucional como el Estado *supone la existencia de lo político*, es decir, *supone* en el sentido de *reconoce*, *admite*, o bien, “*da razón*” a la existencia de lo político. Así, si la política es «el orden de las cosas humanas», al mismo tiempo exige un saber íntegro que la fundamenta y permite comprender lo político: *el orden nace de lo íntegro, «ab integro nascitur ordo»*.

b) Lo político

El escrito schmittiano no tiene por objeto determinar en qué consiste el Estado o cuál es su esencia, ya que el propósito es determinar qué es lo político. El Estado puede ser varias cosas, poco importa en este caso «si es una máquina o un organismo, una persona o una institución, una sociedad o una comunidad, una empresa, una colmena o incluso una ‘serie básica de procedimientos’». Lo político, en definitiva, no es lo estatal, no se reduce a él, aunque lo político encuentre en el Estado su manifestación epocal, su configuración histórico-institucional.

Por tal razón, Schmitt, significando *status* como situación, condición o posición, denomina Estado al «*status* político» de un pueblo que se organiza territorialmente, o, también, le llama «un determinado modo de estar de un pueblo».³⁶⁰ Como ya lo habíamos señalado, la pretensión de Schmitt no es definir lo político en el sentido de darle un contenido, por la prosecución de ciertos fines o por su referencia a instituciones (como el Estado). En cambio, resulta más conveniente definir lo político recurriendo a aquellas «categorías específicamente políticas» y que permitan distinguirlo de los «diversos dominios más o menos independientes del pensar y el hacer humanos».³⁶¹

Por lo tanto, si se admite que la distinción fundamental de lo económico es entre lo beneficioso y lo perjudicial, en la moral entre lo bueno y lo malo y en el orden estético entre lo bello y lo feo, entonces, nos dice el pensador alemán, lo político también tiene una distinción específica. Porque si cada orden humano tiene sus propios criterios para distinguirlo de los otros ordenes, lo político paralelamente tiene los suyos que no se derivan de ningún otro. Y para Schmitt el criterio específicamente político es la distinción entre «amigo y enemigo» («Freund und Feind»). Tal definición es por un *criterio autónomo e irreductible* que permitiría definir lo político al margen de las categorías específicas de la economía, la moral o la estética.³⁶²

«Si la distinción entre el bien y el mal no puede ser identificada sin más con las de belleza y fealdad, o beneficio y perjuicio, ni ser reducida a ellas de un manera directa, mucho menos debe poder confundirse la oposición amigo-enemigo con aquellas. El sentido de la distinción amigo-enemigo es marcar el grado máximo de intensidad de unión o separación, de una asociación o disociación. Y este criterio puede

regulaciones del derecho internacional. De acuerdo con esto la guerra podía ser concluida con un tratado de paz, que normalmente incluía una cláusula de amnistía.» (*Idem*, p. 41) Sin embargo, el problema es que el orden político surgido en Europa desde entonces ha perdido su sentido fundamental. Para decirlo sin rodeos: «La época de la estatalidad toca ahora a su fin.» Los conceptos jurídico-políticos ligados al Estado pierden su significado luego de cuatro siglos de trabajo intelectual de «una ciencia del derecho internacional y del Estado ‘europacéntrica’». El Estado, la instancia de monopolio de la decisión y producto de la racionalidad occidental, ha terminado. (*Idem*, pp. 39-40)

³⁶⁰ *Idem*, p. 49.

³⁶¹ *Idem*, p. 56.

³⁶² *Ibid.*

sostenerse tanto en la teoría como en la práctica sin necesidad de aplicar simultáneamente todas aquellas otras distinciones morales, estéticas, económicas y demás. El enemigo político no necesita ser moralmente, ni estéticamente feo; no hace falta que se erija en competidor económico, e incluso puede tener sus ventajas hacer negocios con él. Simplemente es el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intensivo.»³⁶³

La esencia de lo político, a partir de la distinción amigo/enemigo, no es una definición en sentido estricto, ni una determinación de un contenido específico. Tampoco interesa si es moralmente rechazable el que los hombres continúen agrupándose según el criterio propuesto, ni que, desde una valoración “humanitaria”, tal distinción sea un resabio de épocas de barbarie. La esencia de lo político es un *criterio* para distinguirlo de otros órdenes; se trata, en efecto, de un *criterio autónomo* para delimitar lo político desde una distinción propia.³⁶⁴

Cuando se establece quién es el enemigo político, no es necesario definirlo desde otras categorías morales, estéticas o económicas. El enemigo, por ejemplo, no tiene que ser «moralmente malo» o «estéticamente feo». El enemigo político «simplemente es el otro, el extraño» en un «sentido particularmente intensivo». Lo que no significa que también el enemigo político sea percibido como «malo» o «feo», ya que incluso una distinción como la de lo político, que es la más intensa de todas las distinciones, puede recurrir a otras distinciones para acentuar la intensidad de la separación entre amigo y enemigo.³⁶⁵

Con el propósito de precisar la diferencia entre enemigo público y enemigo privado, Schmitt distingue al «*hostis*», o enemigo externo, del «*inimicus*», o enemigo interno. El primero es el enemigo público, el segundo es privado. Con el «*hostis*» existe una oposición existencial, es un irreconciliable que implica la *posibilidad* de la guerra. En

³⁶³ Schmitt, *El concepto de lo político*, op. cit., p. 57. «Wenn der Gegensatz von Gut und Böse nicht ohne weiteres und einfach mit dem von Schön und Häßlich oder Nützlich und Schädlich identisch ist und nicht unmittelbar auf ihn reduziert werden darf, so darf der Gegensatz von Freund und Feind noch weniger mit einem jener anderen Gegensätze verwechselt oder vermengt werden. Die Unterscheidung von Freund und Feind hat den Sinn, den äußersten Intensitätsgrad einer Verbindung oder Trennung, einer Assoziation oder Dissoziation zu bezeichnen; sie kann theoretisch und praktisch bestehen, ohne daß gleichzeitig alle jene moralischen, ästhetischen, ökonomischen oder andern Unterscheidungen zur Anwendung kommen müßten. Der politische Feind braucht nicht moralisch böse, er braucht nicht ästhetisch häßlich zu sein; er muß nicht als wirtschaftlicher Konkurrent auftreten, und es kann vielleicht sogar vorteilhaft scheinen, mit ihm Geschäfte zu machen. Er ist eben der andere, der Fremde, und es genügt zu seinem Wesen, daß er in einem besonders intensiven Sinne existenziell etwas anderes und Fremdes ist.» (Schmitt, *Der Begriff des Politischen...*, op. cit., p. 14)

³⁶⁴ El criterio de distinción schmittiano claramente se sitúa en la modernidad, o, propiamente en la «época de la estatalidad». Existe, además, una recuperación contemporánea del pensamiento schmittiano en la obra de Giorgio Agamben y Antonio Negri. Aparece, por tanto, una cuestión importante cuando se trata de repensar las categorías schmittianas en función de los problemas del presente, como la violencia. Sobre este problema, así también como el carácter moderno del concepto de lo político en Schmitt, véase William Rasch, William, «'Un ser peligroso y dinámico'. Carl Schmitt: la prioridad lógica de la violencia y la estructura de lo político», en *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, N° 3, Buenos Aires, 2004, pp. 427-449.

³⁶⁵ Schmitt, *El concepto de lo político*, op. cit., p. 57. La posibilidad del conflicto extremo, la guerra, es el presupuesto fundamental de lo político. El liberalismo desconoce esta idea. Llega incluso a negar su posibilidad, no porque rechaza *el hecho* que existe violencia, sino por entender que se lo pueda excluir del orden de las cosas humanas. Es decir, por negarlo, condenándolo desde un programa normativo como «moralmente malo». El *factum* de lo político se sustenta en la existencialidad del agrupamiento humano que busca preservar, llegando hasta el enfrentamiento violento, una «forma esencial de vida» frente a sus enemigos: «En esto la posibilidad de conocer y comprender adecuadamente, y en consecuencia la competencia para intervenir, están dadas tan sólo en virtud de una cierta participación, de un tomar parte en sentido existencial. Un conflicto extremo sólo puede ser resuelto por los propios implicados; en rigor sólo cada uno de ellos puede decidir por sí mismo si la alteridad del extraño representa en el conflicto concreto y actual la negación del propio modo de existencia y en consecuencia si hay que rechazarlo o combatirlo para preservar la propia forma esencial de vida.» (*Ibid.*)

cambio, con el «*inimicus*» puede compartirse los fundamentos del orden político y no haber necesidad de guerra, en lugar de ser un enemigo existencial puede ser un adversario. Ahora bien, si el «*inimicus*» niega las bases de convivencia se hace irreconciliable, *puede* transformarse en protagonista de una guerra civil. Nunca puede equipararse cualquier simple oposición como la “privada” al enfrentamiento político, es decir, a aquél que Schmitt califica como la «más intensa y extrema de todas las oposiciones».³⁶⁶

La distinción entre «*hostis*» e «*inimicus*» lo lleva a realizar una serie de precisiones. Así, *en* un Estado, *dentro* de una unidad política que «decide» como un todo sobre la determinación del amigo y el enemigo, aparecen otros «conceptos adicionales» de lo político.³⁶⁷ No obstante, aún en estas formas degradadas de política es posible apreciar que los «antagonismos concretos», los verdaderos enfrentamientos, aún están presentes en el lenguaje político. Se revela con ello el carácter «*polémico*» de «todos los conceptos, ideas y palabras» que se utilizan políticamente, ya que siempre están dirigidos a quién en concreto se trata de «combatir, negar y refutar» con esa terminología.³⁶⁸ También en esas «polémicas cotidianas intraestatales» es común calificar de «‘político’» a la «‘política de partidos’» en la que prima la parcialidad. En una situación semejante se valora de no objetiva a la decisión política, una parcialidad que Schmitt atribuye a un «reflejo» de la oposición amigo/enemigo. Cuando a toda política se la entiende como sinónimo de mera «política de partidos» es porque se comienza perder la unidad del Estado. En este momento las diferencias entre los partidos políticos se transforman en *las* diferencias políticas (en la política interior), adquiriendo una «intensidad superior» a la que aparece en la relación entre Estados (o política exterior). Alcanzado este punto se da «esa posibilidad efectiva de lucha», una *posibilidad* que siempre tiene que estar presente para que se pueda hablar de lo político. Conviene en esta situación no hablar de guerra, ya que al ser un enfrentamiento intraestatal la denominación correcta es «*guerra civil*».³⁶⁹

³⁶⁶ *Idem*, p. 59.

³⁶⁷ *Ibid.*

³⁶⁸ *Idem*, p. 60. Schmitt, en una de las reflexiones más interesantes de *El concepto de lo político*, indica cómo la utilización despolitizadora del lenguaje es también una opción de lo político. En primer término, ese carácter polémico del lenguaje se revela en la utilización de la expresión «‘político’» para calificar a algún adversario como «‘apolítico’» porque está «fuera de este mundo, de no tener acceso a lo concreto». En segundo término, a la inversa, de aquellos que descalifican como «‘político’» ciertos comportamientos para mostrarse ellos mismos como «‘apolítico’», porque afirman que son los portavoces de lo «puramente objetivo», «puramente científico», «puramente moral», «puramente jurídico», «puramente estético» o cualquier otra de «esas purezas polémicas». (*Idem*, pp. 61-62) El primero es el de identificar lo político con lo estatal, haciendo que el Estado se sitúe por encima de las diferencias sociales con «una política de Estado», o, también, que se distinga las diversas “políticas” del Estado, como la política económica, cultural, religiosa, etc. En todo caso, el concepto de lo político se construye «a partir de la posición antagónica dentro del Estado». Por otra parte, también se puede distinguir otras formas de “política”, «degradadas» y «debilitadas», es decir, son modos «*parasitarios* y caricaturescos» que desplazan el antagonismo básico de lo político que distingue entre amigo y enemigo (o bien, reducen lo político, en su sentido esencial, a un antagonismo más entre otros). Ese modo *parasitario* de la política se traduce en «formas diversas de competencia e intriga, y que acaba calificando de ‘políticos’ los más extravagantes negocios y manipulaciones». (*Ibid*) Del mismo modo, en otro escrito que hemos analizado, ya estaba señalando los fundamentos sobre su concepto de lo político, en este caso cuando advierte que en política «no se enfrentan de forma abstracta las personas como tales, sino en su calidad de personas interesadas en la política y políticamente determinadas como ciudadanos, ya sean gobernados o gobernantes, aliados políticos o adversarios, pero, en cualquier caso, divididos en categorías políticas», de allí el error de apelar a preceptos como la «universal igualdad humana», como sí sucede de hecho en la economía cuando «no se concibe a la persona como tal, sino a la persona como productor, consumidor». (Schmitt, «Prefacio», en *Sobre el parlamentarismo*, op. cit., p. 16)

³⁶⁹ Schmitt, *El concepto de lo político*, op. cit., p. 62.

Para Schmitt lo político no es sinónimo de violencia, ni la guerra es el fin de la política.³⁷⁰ Tampoco quiere decir que «cada acción política sea una acción militar de lucha», ni que la búsqueda de la paz no sea deseable. El concepto en cuestión «no es belicista o militarista, ni imperialista, ni pacifista». Hacer una lectura en cualquiera de estos sentidos sería una concesión grosera a esos «slogans primitivos» que habitualmente están instalados sobre el pensamiento schmittiano. Porque lo que Schmitt señala es que una teoría de lo político debe *presuponer siempre la posibilidad de la violencia y la guerra* a partir de ese hecho existencial del agrupamiento humano entre amigos y enemigos. Partiendo del *hecho* de que existen grupos políticamente organizados, siendo los Estados modernos la forma más reciente de ese agrupamiento, Schmitt entiende que la sustancia de lo político es la «posibilidad efectiva» de matar a otros seres humanos. La enemistad es la «negación óntica de un ser distinto»; la guerra es sólo una especie de enemistad, la más extrema es cierto, pero sólo uno de sus modos.³⁷¹

La exigencia de la distinción schmittiana se funda en la realidad de las cosas, en lo «óntico-existencial», lo concreto.³⁷² Porque la guerra no es otra cosa que la disposición de los hombres a matarse mutuamente, y este hecho no puede tener un «sentido normativo, sino existencial». O sea, se debe a la *situación real* en la que están instalados los hombres, que cuentan con enemigos reales en una guerra real. La guerra es injustificable desde lo normativo, a partir de la racionalidad de un ideal o programa. Matar, destruir la vida humana, es injustificable desde el punto de vista moral. Sólo se justifica «en el estricto plano del ser, como afirmación de la propia forma de existencia contra una negación igualmente óntica de esa forma».³⁷³ Sólo al Estado, en tanto de depositario del *ius belli*, le corresponde el derecho de disponer la vida de los habitantes para matar y ser muertos, y solamente él puede determinar quién es el enemigo a partir del «nexo externo de *protección y obediencia*». Schmitt, siguiendo el pensamiento de Thomas Hobbes, entiende que «*protego ergo obligo* es el *cogito ergo sum* del Estado» y de toda teoría del Estado que se fundamente en la naturaleza humana y el derecho divino.³⁷⁴

³⁷⁰ En la conceptualización schmittiana de lo político se insiste en las diferencias entre política y guerra. Schmitt refiere constantemente a Carl von Clausewitz. Sobre el pensamiento estratégico de Clausewitz y la recepción que hace Schmitt de sus ideas, véase José Fernández Vega, *Las guerras de la política. Clausewitz: de Maquiavelo a Perón*, Edhasa, Buenos Aires, 2005, pp. 265-272.

³⁷¹ Schmitt, *El concepto de lo político*, op. cit., pp. 63-64.

³⁷² Acerca de los alcances del concepto de enemigo y el fundamento de la enemistad, véase Monserrat Herrero López, *El nomos y lo político...*, op. cit., pp. 226-236. Por lo demás, el concepto de enemigo tiene en Schmitt una serie de giros y resignificaciones que dependen de los momentos que consideremos en su obra. Lo mismo puede decirse con respecto a qué lectura utilizamos para analizar su pensamiento. Sobre este tema, en relación a los conceptos de «enemigo político», «enemigo sustancial» y «enemigo interno» desde una mirada condenatoria de Schmitt por su supuesta vinculación con el nazismo, véase Gregorio Saravia, «Carl Schmitt: variaciones sobre el concepto de enemigo», en *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política*, N° 15, Madrid, 2012, pp. 149-172.

³⁷³ Schmitt, *El concepto de lo político*, op. cit., p. 78. En el siglo XX con el pacifismo se emprenden las guerras para terminar con todas las guerras, son aquellas contiendas para librar a la humanidad de las guerras. Pero esto es un despropósito. En primer lugar, a pesar de la prédica en contrario, el pacifismo confirma a lo político como distinción entre amigo/enemigo. Si la causa del pacifismo tiene la fuerza suficiente para agrupar a todos los pacifistas en contra de los no pacifistas, entonces se reafirma el criterio de lo político que distingue entre amigo/enemigo. La aparente fuerza moral del pacifismo se transforma en un motivo político. En segundo lugar, esas guerras libradas para terminar con todas las guerras alcanzan un grado extremo de «intensidad e inhumanidad insólitas, ya que *van más allá de lo político*» al criminalizar al enemigo degradándolo por medio de categorías morales. El enemigo es el inhumano, el criminal fuera de la ley, aquel al que «hay que *aniquilar* definitivamente; *el enemigo ya no es aquel que debe ser rechazado al interior de sus propias fronteras*.» (Idem, p. 66)

³⁷⁴ Idem, pp. 81-82. A veintiocho años de la primera versión de *El concepto de lo político*, Schmitt vuelve sobre este importantísimo tópico. Lo hace en ocasión del tratamiento del poder, en un diálogo radiofónico emitido el 22 de junio de 1954 bajo el título de «Principios del poder» y que fue publicado a

El liberalismo hace abstracción del conflicto extremo. Desde el presupuesto de la confianza en la racionalidad humana, el pensamiento liberal inaugura una nueva era de despolitizaciones y neutralizaciones disolviendo el concepto de enemigo en el competidor económico y, en términos espirituales-culturales, en el «opponente en la discusión». El liberalismo privatiza lo político, lo reduce a las relaciones entre particulares, entre individuos.³⁷⁵

El resultado es la crisis definitiva del Estado moderno. Es por ello que desde *Tierra y Mar* (*Land und Meer*, 1942)³⁷⁶ y en sus escritos posteriores el autor se propone un «giro» sustancial en sus indagaciones. Algo que se debe en buena medida a su propia situación vital, aislado y al margen de los círculos del poder del Tercer Reich, desplazado desde hace un buen tiempo de sus obligaciones como jurista colaborador del gobierno. No obstante, si bien ahora encuentra refugio en los libros y en sus meditaciones sobre el destino del mundo, también se debe a que se ha percatado como pocos de que estamos ante una encrucijada histórica. La premisa del Orden deberá encontrar otra configuración institucional: ha finalizado la «época de la estatalidad».

fin de ese mismo año como *Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso* (*Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber*, 1954). (Cf. Geisler, Gerd, «Posfacio», en Schmitt, Carl, *Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso*, traducción: Silvia Villegas-posfacio: Gerd Giesler, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010, pp. 81-85) Schmitt no deja de insistir en la importancia de la construcción política hobbesiana a partir de este principio esencial, el vínculo entre protección y obediencia. (Schmitt, *Diálogo sobre el poder...*, op. cit., p. 21) Sin embargo, esta valoración de la explicación hobbesiana tiene sus límites. En *El Leviathan en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes*, si bien Schmitt destaca la importancia del vínculo entre protección y obediencia en la construcción hobbesiana, también subraya que es este objetivo es plenamente compatible con el ideal del Estado de derecho burgués y la extensión de la *ratio* legal y constitucional como técnica neutral que en definitiva significó el fin del *Leviatán*. (Schmitt, *El Leviathan en la Teoría del Estado...*, op. cit., p. 74)

³⁷⁵ Estamos ante un problema fundamental que, como hemos visto, atraviesa el pensamiento schmittiano y constituye en buena medida la nota diferenciadora del liberalismo, cabe decir, el individualismo. En la fundamentación filosófica-política de lo político, Schmitt destaca la figura de Hobbes, mientras que Spinoza representa la legitimación antipolítica del individualismo. Será Leo Strauss el que realizará una crítica de esta lectura schmittiana, una crítica que fundamenta su cuestionamiento al concepto de lo político del pensador de Plettenberg. El tema es importante también porque lo que está en juego es los alcances de la lectura teológico-política, así también como el antijudaísmo de Schmitt durante su compromiso con el nazismo. Sobre este problema, véase Carlo Galli, «Schmitt, Strauss y Spinoza», traducción: Gabriel Livov, en *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, N° 8, Buenos Aires, 2009, pp. 43-63.

³⁷⁶ Con la publicación de *Tierra y mar. Una reflexión sobre la historia universal* (*Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, 1942), Schmitt se concentra en comprender el sentido de la historia, sus giros y dramas, en fin, de entender su significado. Motivado con estas preocupaciones, «se vuelve a lo fundamental, lo originario, lo elemental». Ahora aspira desvelar los «*arcana imperii*», se concentra en sacar a luz los secretos ocultos del poder mientras desprecia y desconfía de la «dimensión plebeya de la política». (Volpi, Franco, «Epílogo», en Schmitt, Carl, *Tierra y mar. Una reflexión sobre la historia universal*, prólogo: Ramón Campderrich-epílogo: Franco Volpi-traducción: Rafael Fernández-Quintanilla, Editorial Trotta, Madrid, 2007, pp. 84-85) Es el preludio de su gran libro *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del 'Ius publicum europaeum'* (*Der Nomos der Erde im Völkerrecht des 'Ius Publicum Europaeum'*, 1950) donde propone analizar las formas de ordenación del espacio que históricamente han aparecido en lo que denomina como derecho de gentes del *ius publicum europaeum*. El supuesto del que parte es la consideración del hombre como un ser terrestre, creador de un universo de significaciones, su mundo propio (*Umwelt*), en su relación con la tierra. Pero el *nomos* tiene un significado aún más complejo que la mera división y reparto de la tierra a nivel global. La relación del hombre con la tierra, su asentamiento (*Ortung*), significa su ordenación (*Ordnung*). Antes que nada es un acto soberano de decidir a quién le corresponde esto o aquello, y que no hay que confundir con ley o regla de carácter general. (Cf. Schmitt, Carl, *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del 'Ius publicum europaeum'*, traducción: Dora Schilling Thon, Editorial Struhart & Cía., Buenos Aires, 2005, pp. 21-23; pp. 50-52)

6-Conclusiones

No es frecuente encontrar propuestas teóricas que capturen con rigor la significación política de una época histórica. Es cierto, muchas veces se ha pretendido, y en las pocas veces que se ha logrado han resultado contribuciones notables que actualmente son referencias obligadas en el debate del pensamiento político.

Según creemos, la obra de Carl Schmitt es uno de esos aportes. Porque, según lo señala Carlo Galli, el pensamiento schmittiano tiene que entenderse como un gran intento por captar «radicalmente la estructura profunda de lo moderno».³⁷⁷ Su obra es una tentativa de comprender el advenimiento de una época histórica muy compleja y cuyas consecuencias han supuesto un cambio radical de las estructuras jurídicas, políticas, religiosas y económicas, pero que, en su novedad, se abre a la crisis, a la irrupción de fuerzas centrífugas destructoras de cualquier instancia pacificadora u ordenadora.

El liberalismo es una de esas notas específicas que la modernidad ha ido constituyendo de forma conflictiva.³⁷⁸ Siendo una concepción del mundo, se expresa al mismo tiempo en una determinada mentalidad que al Schmitt pensador político le interesa particularmente: la subjetividad política liberal. Comprender el «*pathos* liberal» («liberale Pathos»), entender el impulso fundamental del liberalismo como movimiento histórico-espiritual de envergadura, es una de esas constantes en su obra, justamente porque, entre otras razones, el liberalismo contiene una poderosa carga antipolítica que Schmitt (partidario incondicional de lo político) no podía dejar de rechazar. Siendo el liberalismo uno de esos enemigos que Schmitt combate con decisión, no sólo es el portador de una identidad que se rechaza, ya que también su misma entidad define a la propia; he ahí, precisamente, su importancia: «No hables a la ligera del enemigo. Uno se clasifica por sus enemigos. Te pones en cierta categoría por lo que reconoces como enemistad».³⁷⁹

Entre sus diversas manifestaciones y tendencias, la modernidad supone el advenimiento del individuo-soberano, del yo individual totalmente dueño de sí e impermeable a todo lo que no sea su propia ley. A partir de esta afirmación absoluta del individuo, la subjetividad política liberal es todo lo que puede llegar a ser, pero nunca será política. Porque, siguiendo el pensamiento schmittiano, las expresiones “política” y “liberal” son una contradicción *in terminis*, o, más bien, suponen una paradójica convivencia por la cual la segunda anula a la primera, reclamando *otra política*, esta vez al servicio de «poderes indirectos», es decir, una política que deja de ser tal al ser subordinada a lo privado y a las exigencias de la técnica y la economía: la política liberal sería una política antipolítica.³⁸⁰

³⁷⁷ Galli, *La mirada de Jano...*, op. cit., p. 14.

³⁷⁸ Como hemos analizado, la conceptualización radical que nos propone Schmitt depende de una metodología específica. Implica, por cierto, conciencia de la absoluta «facticidad histórica», lo mismo que no puede desprenderse de una crítica del tiempo histórico, es decir, la modernidad. Ambas exigencias están presentes en Schmitt, ni pueden separarse una de la otra, tal como hemos visto. Resulta, además, interesante apreciar cómo la estrategia schmittiana ha influido en el importante aporte para el estudio de las doctrinas políticas representado por la *Begriffsgeschichte* de Reinhart Koselleck. (García Pastor, Román, «Historia de los conceptos y filosofía política de Carl Schmitt», en *Res publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, Año 1, Nº 1, Madrid, 1998, pp. 73-74)

³⁷⁹ Schmitt, *Ex captivitate salus...*, op. cit., p. 78.

³⁸⁰ Desde el pensamiento de Schmitt, la subjetividad política liberal no es propiamente política. Si bien, como lo habíamos señalado, tal lectura crítica del liberalismo está condicionada por el contexto de producción de su obra, al mismo tiempo no puede desligarse de su intento por captar el significado de la estructura profunda de lo moderno y cuyas consecuencias se prolongan hasta el presente. Es por ello que Schmitt no pudo escapar al escepticismo sobre la posibilidad de restaurar la capacidad decisoria del Estado, llegando incluso a anunciar que «la época de la estatalidad toca ahora a su fin». Considera que el *Leviathan* ha entrado en una crisis definitiva, esa fabulosa maquinaria política que ejercía el monopolio de la decisión ha sido herida de muerte por las «potestas indirecta» que lo componen y que secretamente

En fin, esos «poderes indirectos» que la modernidad ha desatado aniquilan al Estado, destruyendo la instancia concreta e históricamente determinada que presupone a lo político. Al mismo tiempo, este proceso se combina con una tendencia funcional a la hegemonía de las «potestas indirecta», a la incapacidad de *Repräsentation* del Estado y a la proliferación de una mentalidad privatista fuertemente antipolítica: *el surgimiento de una cultura política que condena como malo al poder en cuanto tal*.

En tal sentido, Schmitt considera que con la modernidad aparece una nueva manera de entender el poder. Una vez superadas las épocas en que la naturaleza o Dios eran el fundamento del poder, con la Revolución Francesa se supone que el mismo hombre es quien lo funda generando una auténtica «humanización del poder», no obstante, es en este momento cuando el poder es obra del hombre es cuando también se extiende la idea por primera vez en la historia de que «el poder en sí mismo es malo».³⁸¹

Como puede apreciarse, el impacto del liberalismo ha tenido enormes consecuencias en las formas que asume lo político en la modernidad y que provienen de la expansión de la sacralización de lo privado que hemos analizado. Las consideraciones de Schmitt sobre la cultura política liberal revisten gran complejidad y lejos de pretender agotarlas, hemos ofrecido una aproximación en función de los límites del presente trabajo. De esta manera, provisionalmente podemos señalar lo siguiente:

- Desde el pensamiento schmittiano, si la política es la esfera del orden, lo político es, justamente, su reverso. La política oculta el carácter conflictivo de lo político, desplaza la pugna de intereses que subyace en las relaciones humanas reales; sus formalismos (la democracia, los derechos, la ciudadanía) son esas abstracciones que desplazan la sustancial conflictividad de lo político que emerge de la realidad concreta.

Oponiendo los ideales y la cruda realidad, Schmitt denuncia las falacias de toda construcción normativista que fundamenta la forma ético-política liberal. Desde la concepción kelseneana del Derecho como fundamento epistémico-teórico del «Estado burgués de Derecho», siguiendo con la pretensión democrática de la doctrina del parlamentarismo que sólo puede representar intereses privados, hasta llegar a privilegiar las esferas de la ética y la economía como instancias negadoras de la determinaciones concretas de lo político, es decir, el Estado.

Por ello, esta lectura resulta crítica de las teorías de la democracia contemporáneas, en especial de la pretensión de un orden racional que regula al poder. Tal es el caso de pensadores como Friedrich von Hayek, Hannah Arendt, Jürgen Habermas o John Rawls. Estos autores coinciden en un postulado: el poder y su ejercicio, la política y el Estado, pueden y deben fundamentarse en una teoría racional que los haga previsibles. En cambio, el pensamiento schmittiano sitúa al *status* ontológico de lo político en el conflicto, con su definición a partir de la relación «amigo y enemigo» («Freund und Feind»), una lógica excluyente que surge a partir de la *realidad* del agrupamiento humano. Lo político no excluye la esfera de los valores, pero los distingue de otras esferas, como la moral, la economía y la estética.

Precisamente, ésta es su relevancia politológica: el conflicto y su manifestación más extrema, la violencia, requieren de una comprensión, de una teoría que las incorpore como objeto. Como afirma Schmitt, su teoría no busca que lo político sea sinónimo de violencia, ni la guerra es el fin de la política, ni que «cada acción política sea una acción militar de lucha», ni tampoco quiere decir que la búsqueda de la paz no sea deseable. Hacer una

controlan su destino. La primacía es para esos poderes que son incapaces de asumir el riesgo de lo político, que exigen obediencia y no protegen, y que tienen el poder real pero no asumen ninguna responsabilidad. (Schmitt, *El Leviathan en la Teoría del Estado...*, p. 83)

³⁸¹ Schmitt, *Diálogo sobre el poder...*, op. cit., p. 44.

lectura en cualquiera de estos sentidos sería una concesión grosera a esos «slogans primitivos» que habitualmente están instalados sobre el pensamiento schmittiano. En realidad, lo que señala el pensador alemán es que una teoría de lo político debe *presuponer la posibilidad de la violencia y la guerra* a partir de ese hecho existencial por el que los hombres se agrupan en amigos y enemigos. El liberalismo desconoce esta idea o bien, la desplaza. Pero puede, bajo la forma de pacifismo, es, decir, en la forma de aquella emprendida para terminar con todas las guerras, reeditar la beligerancia en formas de inhumanidad inéditas, llegando a considerar al enemigo político *Hors-la-loi* y *Hors-l'humanié*.³⁸²

- El problema antropológico atraviesa el pensamiento schmittiano. Su importancia reside en que en buena medida puede definir la propia identidad y su relación con el mundo: «¿Quieres conocerte a ti mismo, y -quizá aún más- tu situación real? Hay una buena piedra de toque. Observa cuál de las mil definiciones del hombre te parece a primera vista evidente».³⁸³ Sobre este problema es necesario considerar que las reflexiones schmittianas son más complejas que una simple reducción a las antropologías optimistas o pesimistas, o, desde la perspectiva de Plessner, al hombre como «cuestión abierta». En realidad, estas claves antropológicas ofrecen una aproximación para uno de los tópicos fundamentales que aparece en su obra, es decir, el problema del mal desde la perspectiva teológica-política.³⁸⁴

Por lo demás, la importancia de la concepción del hombre es un tema que, en buena medida, concierne al problema de la justificación del poder. Si el hombre ha nacido libre, y si se acepta este presupuesto, entonces para el liberalismo nada puede legitimar al poder político salvo el consenso o acuerdo originario de voluntades.

Schmitt, en cambio, no se hace ilusiones sobre ese presupuesto de la libertad humana original, ni no se muestra concesivo con ningún postulado ético-político que no se fundamente en lo real. La antelación del gesto «óntico-existencial», lo concreto, demuestra que la realidad originaria y fundamental es el agrupamiento (la realidad óntica por el que los pueblos se agrupan en amigos y enemigos). Siendo esa realidad sustancialmente conflictiva, nada impide que el poder político contenga una lógica del puro dominio, que el mando de unos sobre otros sea provenga desde una pura relación de hecho.

Es cierto, para Schmitt el poder político puede ser justificable, él mismo insistió en ello en algunos de sus escritos. Lo que efectivamente señala es que un presupuesto ético (como el de la bondad natural o de la libertad humana original), es un «ficcionalismo normativista» que no resiste una reflexión desde lo concreto. El poder no se justifica originariamente a partir de una acuerdo de voluntades libres, al contrario, lo que muestra la realidad son situaciones de hecho, en la cual *voluntades concretas*, con objetivos de *puro dominio*, luego buscarán hacer legítima. Posteriormente, ahora sí, ese dominio de hecho *puede* convertirse en un poder de derecho.

³⁸² Schmitt, *El concepto de lo político*, op. cit., p. 106.

³⁸³ Schmitt, *Ex captivitate salus...*, op. cit., p. 71.

³⁸⁴ Actualmente aparece con insistencia la recuperación de una lectura teológico-política. Y, en buena medida, la discusión sobre su importancia comienza con el aporte de Schmitt. Acerca de este problema fundamental, véase Heinrich Meier, «La querella por la teología política. Una mirada retrospectiva», traducción: Nélica Trevisi, en *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, N° 8, op. cit., pp. 107-131.

Capítulo IV

*Antonio Negri y la nueva lógica imperial. Forma jurídica del
Estado Policía y dimensión material-biopolítica*

1-Hacia un cambio civilizatorio

a) Globalización

Anunciado el fin de la «era de la estatalidad» en el contexto de auge de las tendencias centrífugas de la modernidad, aparece, sin embargo, una reconfiguración del poder mundial en la forma de Guerra Fría entre las Superpotencias. La decadencia de la capacidad decisoria del Estado sería aparente, lo que supone, sin invalidar la tesis schmittiana, que tal vez como pocos momentos históricos el aparato estatal y su poder de condicionar la vida humana se ampliaban exponencialmente.

El siglo XX, problemático y conflictivo, culmina con el colapso soviético. La centuria, caracterizada por ser una especie de laboratorio de ensayo para cuanta forma política concibiera la febril inteligencia humana, llega a su fin imprevistamente, es el «siglo corto». El siglo siguiente, el nuestro, en buena medida se explica por lo sucedido en el periodo finisecular inmediatamente anterior.³⁸⁵ Los resultados de estos procesos condicionan nuestro tiempo. Primero se consolida la decadencia de Europa (la creación de una Unión entre sus países no hace otra cosa que confirmar la tendencia), segundo, «el mundo ha avanzado notablemente en el camino que ha de convertirlo en una única unidad operativa», un proceso que se combina con la afirmación de «los valores de un individualismo asocial absoluto».³⁸⁶ Aparece la tendencia hacia la mundialización de los procesos económicos, una lógica que clausura, según la sagaz observación saintsimoniana, la Caja de Pandora abierta por los *philosophes* del siglo XVII, la misma que había inaugurado la «era de las revoluciones».

«De hecho, en muchos aspectos, particularmente en las cuestiones económicas, el mundo es ahora la principal unidad operativa y las antiguas unidades, como las ‘economías nacionales’, definidas por las políticas de los estados territoriales han quedado reducidas a la condición de las actividades transnacionales. [...] La tercera transformación, que es también la más perturbadora en algunos aspectos, es la desintegración de las antiguas pautas por las que se regían las relaciones sociales entre los seres humanos y, con ella, la ruptura de los vínculos entre las generaciones, es decir, entre el pasado y presente. Estos es sobre todo evidente en los países más desarrollados del capitalismo occidental, en los que han alcanzado una posición preponderante los valores de un individualismo asocial absoluto, tanto en la ideología oficial como privada, aunque quienes los sustentan deploran con frecuencia sus consecuencias sociales. [...] Una sociedad de esas características, constituida por un conjunto de individuos egocéntricos completamente desconectados entre sí y que persiguen tan sólo su propia gratificación (ya se le denomine beneficio, placer o de otra forma), estuvo siempre implícita en la teoría de la economía capitalista.»³⁸⁷

Las grandes transformaciones de las últimas décadas tienen un alcance mundial. Constituyen un cambio civilizatorio multidimensional, complejo y vertiginoso. Entre los enfoques que han abordado los aspectos fundamentales del contexto actual se encuentra aquél que relaciona las profundas transformaciones de las últimas décadas a los procesos de globalización. La globalización puede definirse como un conjunto de etapas

³⁸⁵ En los pocos años que van desde fines de la década de los 80' y comienzos de los 90' es cuando «terminó una época de la historia del mundo para comenzar otra nueva». Fueron pocos años, pero muy significativos y que condicionan nuestro presente. Eric Hobsbawm sintetiza en un «tríptico» cómo fueron las etapas que se sucedieron en la centuria pasada: primero una «época de catástrofes», que va desde el comienzo de la Gran Guerra hasta la finalización de la Segunda Guerra Mundial, luego le sigue un periodo de gran auge económico que se prolonga hasta la década de los 70', es una «edad de oro» que alteró las estructuras sociales como ningún otro periodo histórico, y, por último, una «nueva era de descomposición, incertidumbre y crisis». (Hobsbawm, Eric, *Historia del Siglo XX*, traducción: Juan Faci, Jordi Ainaud y Carme Castells, Grijalbo-Mondadori, Barcelona, 1997, pp. 15-16)

³⁸⁶ *Idem*, pp. 23-24.

³⁸⁷ *Idem*, pp. 24-25.

caracterizadas por las crecientes interacciones de distinta naturaleza que operan a escala mundial. Son múltiples actores los que protagonizan la globalización, no sólo los Estados sino, también, las empresas transnacionales, las ONG's o los organismos internacionales. La globalización es un fenómeno muy complejo. Involucra diversos aspectos: económicos, culturales, sociales y políticos que adquieren una dimensión mundial y trascienden el ámbito de los Estados-Nación. Pero es en la economía el ámbito en el que se ha expresado de forma más destacada.³⁸⁸

En este sentido, la globalización se caracteriza por la constitución de una economía mundial a través de la mundialización de las transacciones económicas, de la producción, comercio y finanzas. Estos procesos son favorecidos por el gran desarrollo científico-tecnológico en las telecomunicaciones y la informática. Las relaciones económicas son transnacionales y, justamente, desbordan cada vez más la capacidad de gestión y control de los Estados. El actor fundamental de la economía mundial actual es la empresa transnacional que mediante sus acciones lleva a la aparición de una creciente concentración económica en unas pocas firmas. Las transnacionales elaboran una estrategia de compra y fusión de empresas en las ramas de actividad más dinámicas dentro de una economía nacional. La presencia del capital nacional tiende a disminuir.³⁸⁹

Para este proceso de integración de la economía global, son fundamentales las políticas llevadas a cabo por los Estados en materia de liberalización y desregulación económica. Se trata de lograr cada vez más libertad de circulación del capital y de mercancías eliminando cualquier tipo de impedimento normativo y de regulaciones sean fiscales, administrativas, sanitarias o ecológicas. Esta forma de entender las funciones y estructura del Estado tiene, en realidad, una clara influencia del neoliberalismo como marco ideológico de referencia.

Con la caída del poder soviético a fines de los 80', el neoliberalismo se ha erigido como una forma de pensamiento único. Se postuló desde distintos ámbitos el triunfo del capitalismo sobre su sistema adversario, el socialismo, y de la democracia sobre el totalitarismo. El mundo había terminado con los agudos conflictos que se comenzaron a configurar a partir de la Segunda Guerra Mundial. A partir de los años 90' se ha insistido sobre el fin de las concepciones e instituciones que la tradición de la modernidad supo construir: el Fin de la Historia, el Fin de las Ideologías, el Fin del Trabajo, el Fin del Estado de Bienestar y hasta el Fin de la Política y la Democracia.

³⁸⁸ Cf. Beck, Ulrich, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas de la globalización*, traducción: Bernardo Moreno y María Rosa Borrás, Editorial Paidós, Barcelona, 2008, pp. 29-39.

³⁸⁹ Kaplan, Marcos, *Estado y Globalización*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2008, pp. 284-287. Desde el punto de vista productivo surge un nuevo paradigma llamado modelo de producción flexible o modelo postfordista. Ante la crisis de sobreproducción que comienza a evidenciarse a comienzos de los 70' aparece la crisis del modelo de producción en masa o fordista debido a, entre otros factores, un exceso de oferta, a una caída de la demanda y a una baja en la productividad del factor trabajo. El modelo fordista se basaba en una ordenación rígida y estandarizada del trabajo, limitado a una serie de tareas específicas, y una clara división entre dirección y ejecución para la producción uniforme de una cantidad masiva de productos. En cambio, el actual modelo es una ordenación flexible descentralizada de las tareas, con la integración entre la dirección y la ejecución a fin de procurar producir cantidades pequeñas de productos. Una característica decisiva del modelo, es la aplicación de tecnología informatizada a los procesos productivos, que permite la integración de todas las fases del proceso productivo en series cortas y de bajos costos, adaptables a los nichos de mercado de una demanda sumamente diversificada y exigente. Los productos se basan en la calidad y en el diseño y están sometidos a una permanente innovación. El trabajador requerido ya no es aquel que estaba sujeto a un puesto fijo con escasa cualificación, sólo responsable ante su tarea específica, sino un tipo de trabajador polivalente, multiespecializado y altamente cualificado, responsable por todo el proceso productivo o, al menos, por una buena parte del mismo. (Cf. Kaplan, *Estado y Globalización*, op.cit., pp. 265-270)

La novedad del liberalismo implica una actualización de sus contenidos tradicionales a las nuevas realidades. Con la crisis del Estado de Bienestar y la crisis económica de comienzos de los años 70' aparecen de forma vigorosa los planteos que condenaban el exceso de injerencia del Estado en la economía, la excesiva carga de responsabilidades y funciones, causa principal del enorme crecimiento del gasto público, del déficit fiscal, de la inestabilidad y de la recesión económica. La propuesta se centraba en la necesidad de un retorno a las leyes de mercado, a la libertad económica en todas sus formas y a la condena de todo intento de aplicar políticas económicas intervencionistas.

Es un planteo maniqueo, *lo positivo es el mercado, lo económico, como un orden autorregulado y espontáneo que se rige por leyes naturales; lo negativo es el Estado, lo político como un orden imperativo y coactivo que intenta muchas veces a través de las leyes artificiales* intervenir en la economía, vulnerando la libertad de los individuos.³⁹⁰ El discurso hegemónico del neoliberalismo ha logrado imponer una visión que positiviza el ámbito de lo privado, mientras que repudia el ámbito de lo público-estatal, sinónimo de ineficiencia y corrupción. Si bien se ha considerado que existen matices en el

³⁹⁰ Al finalizar la Segunda Guerra Mundial, nos encontramos con un intento importantísimo de fundamentación de la forma ético-política liberal. Porque con la obra de Friedrich von Hayek ha tendido una poderosa influencia debido a que actualiza la matriz liberal a las exigencias de las sociedades contemporáneas. Así, en *Los fundamentos de la libertad* (*The Constitution of Liberty*, 1960) la sustancia sigue incólume: el individuo y sus derechos es el quicio sobre el que se erige la forma ético-política del Estado. El fundamento es la libertad como ausencia de coacción, la libertad negativa, que Hayek llama «estado de libertad», es decir, la «condición de los hombres en cuya virtud la coacción que algunos ejercen sobre los demás queda reducida, en el ámbito social, al mínimo». Es la «libertad 'individual' o 'personal'» y que no hay que confundir con ulteriores aclaraciones que, en realidad, terminan distorsionando su significado original. (Hayek, Friedrich, *Los fundamentos de la libertad*, traducción: José Vicente Torrente, 2 tomos, Ediciones Folio, Barcelona, 1997, pp. 25-26) De este concepto de libertad depende toda la teoría política de Hayek. Se circunscribe a ella para definir la esencia del liberalismo, considerando al mismo tiempo otras definiciones como «libertad política», «libertad como poder» y «libertad 'interior'» (que también se llama «'metafísica'» o «'subjetiva'»). No obstante, salvo la última, todas son incompatibles con la libertad en sentido negativo. Más aún, la libertad en un sentido político suele ser una amenaza o incluso puede ser prescindible: «un pueblo libre no es necesariamente un pueblo de hombres libres; nadie necesita participar de dicha libertad colectiva para ser libre como individuo». Y la última, «libertad como poder» resulta un malentendido que logra transferir como en el totalitarismo «poder colectivo en la esfera pública» para eliminar a la «libertad individual». (*Idem*, pp. 29-32) De allí que democracia y liberalismo no siempre coincidan, en realidad pueden oponerse con frecuencia incluso que una democracia sea autoritaria y niega la libertad individual. Por ello, Hayek considera a la democracia sólo como un método de selección de las autoridades, mientras que el liberalismo tiene un contenido sustancial: «El liberalismo es una doctrina sobre lo que debería ser la ley; la democracia, una doctrina sobre la manera de determinar los que será la ley». (*Idem*, pp. 128-129) Tal oposición es esencial en el pensamiento de Hayek. La democracia es una distorsión de la libertad política llegando incluso a tener en su lógica de las demandas una peligrosa identificación con el totalitarismo. Esa es la tesis central de Hayek en su clásico *Camino de servidumbre* (*The Road of Serfdom*, 1944), criticando la idea de planificación que supone una idea de razón omnisciente capaz de conocer las demandas y necesidades sociales que se expresan en el concepto de planificación que aspira a administrar la sociedad «reconocer las esferas autónomas dentro de las cuales son supremos los fines de los individuos». (Hayek, Friedrich, *Camino de servidumbre*, traducción: José Vergara, Alianza Editorial, Madrid, 1995, pp. 87-89) Casi por la misma época Karl Popper en *La miseria del historicismo* (*The Poverty of Historicism*, 1944) formulaba una tesis similar que incluso hizo conocer a Hayek. Se trata de una crítica a las diversas variantes del historicismo en su aspiración de conocer las leyes de la «evolución de la historia» que, entre otras consecuencias, se expresa también en la política, como, por ejemplo, en el «holismo» cabe decir, en la pretensión cognoscitiva de aquellos que «no sólo se proponen estudiar la totalidad de nuestra sociedad por un método imposible, se proponen también controlar y reconstruir nuestra sociedad 'como un todo'». (Popper, Karl, *La miseria del historicismo*, traducción: Pedro Schwartz, Alianza Editorial, Madrid, 1996, pp. 92-93)

neoliberalismo al modo de versiones deontológicas como en Rawls³⁹¹ que suscitara un debate importante con Habermas³⁹², lo cierto es que siguen vigentes aspectos conservadores sobre la democracia y el gobierno de las mayorías, retomando la misma dirección que la antigua vertiente de la tradición liberal: el «liberalismo doctrinario».

Lo mismo se puede sostener de los planteos de Nozick que refuerza las tendencias conservadoras del liberalismo clásico en clave lockeana y que rechaza las premisas deontológicas del planteo de Rawls a favor de una justicia distributiva.³⁹³ Pero estas estas discusiones siguen las trazas anteriores de una rectificación no sustancial del liberalismo. Porque, incluso, las tesis neoliberales van más allá tal como se puede apreciar en una versión menos conocida pero más contundente de Jean-Marie Guéhenno. Al considerar que el fin de la nación «lleva en sí la muerte de la política», al entrar en su crisis definitiva las «construcciones abstractas» como «nación» o «soberanía» y erigirse una «era de redes» en

³⁹¹ Una posición ya más próxima a la tradición liberal clásica es la de John Rawls. En *Teoría de la justicia* (*A Theory of Justice*, 1971) el filósofo norteamericano elabora una serie de conceptos como «posición original», los «principios de la justicia» y el «velo de la ignorancia» son, precisamente, esos supuestos ideales de justificación de la «estructura básica de la sociedad» que se expresa en un orden normativo. Así, la «justicia como imparcialidad» no es otra cosa que una «teoría contractualista». (Rawls, John, *Teoría de la justicia*, traducción: María Dolores González, Fondo de Cultura Económica, México, 1997, pp. 27-28) Los «principios de la justicia» aparecen como punto de partida racional en la «posición original». En consecuencia, parte del supuesto hipotético de un *contrato social*, en el cual las partes se encuentran en circunstancias diversas en cuanto a creencias, conocimientos e intereses y con un elemento en común: la racionalidad. Rawls piensa que el hombre debe apelar, para alcanzar la «justicia como imparcialidad», a sus sentimientos morales y serán precisamente los principios morales los que puedan regular la aplicación de los dos «principios de la justicia». En la «posición original» los hombres están sujetos a lo que Rawls llama el «velo de la ignorancia». (*Idem*, pp. 137-142) Como la propuesta de Rawls aparece abstracta se le hizo preciso una revisión de sus ideas en *Liberalismo político* (*Political Liberalism*, 1993). Esta nueva obra ofrecerá una versión más realista de su *Teoría de la justicia*, que encuentra su base en una concepción política, y en la necesidad de articular las ideas morales a las condiciones de las sociedades modernas que requieren una mayor apertura de las instituciones públicas representativas. Sin embargo, Rawls no abandona las ideas básicas de su trabajo anterior, ya que toda la primera parte de *Liberalismo político* está reservado a repasar los conceptos de su primera gran obra. La innovación viene con el alcance que le da al *constructivismo político* que comienza con el reconocimiento de los «bienes primarios» («primary goods») que son la ciudadanía, la participación libre e igual de los ciudadanos en la esfera social y pública, en fin el conjunto de los derechos fundamentales. Estos «bienes primarios» son la base para el logro de un sistema de cooperación. (Rawls, John, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 2005, pp. 180-182) Además, junto al consenso acerca de los «bienes primarios» la base del constructivismo político son los dos poderes morales a manos de los ciudadanos: lo «razonable» («reasonable») que es la capacidad de concebir el sentido de la justicia, y lo «racional» («rational») de su capacidad de tener una concepción del bien. (*Idem*, pp. 48-50) El consenso en la sociedad surge mediante el ejercicio de la «razón pública» («public reason») derivado de la razonabilidad de los individuos al momento de constituir el espacio público, y que se basa en una cultura pública derivada de la aceptación de los principios de la justicia. La «razón pública» lleva al consenso basándose en los principios aceptados por la razón moral de todos los ciudadanos de acuerdo a la «posición original». De allí que la legitimidad de la «razón pública» provenga del liberalismo, que le da validez a la relación de los ciudadanos con las instituciones democráticas y cuyas bases provienen del reconocimiento constitucional de los derechos fundamentales en el Estado de Derecho. (*Idem*, pp. 216-218) (La traducción es nuestra)

³⁹² En este caso estamos a una revisión crítica de los planteos rawlseanos de parte de Habermas. Pero que en el fondo coinciden en esa particular relación (de mutua implicación) entre las esferas de la moral y la política. Acaso los matices de la discusión Rawls-Habermas puedan ser relevantes para los partidarios del enfoque deontológico de la democracia. Para nuestros propósitos, en cambio, lo importante son las objeciones al fundamento de la teoría política elaborada por Rawls, en especial, su punto de partida de la «posición original». Cf. Habermas, Jürgen, Rawls, John, *Debate sobre el liberalismo político*, introducción: Fernando Velepín-traducción: Gerard Vilar Roca, Ediciones Piados, Barcelona, 2013, pp. 41-71.

³⁹³ Cf. Nozick, Robert, *Anarquía, Estado y Utopía*, traducción: Rolando Tamayo, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1991, pp. 153-180.

la que priman los intereses privados, la política tal como se la ha conocido en la modernidad pierde su sentido: es el fin de la política y de la democracia.³⁹⁴ De este modo, no hay posibilidad para las mediaciones de la política al pretender gobernar «una sociedad que se fragmenta hasta el infinito sin memoria ni solidaridad» y donde ya no existen propiamente ciudadanos.³⁹⁵

Las tendencias económicas actuales y la influencia del neoliberalismo, junto a otros factores, han generado un orden político internacional de la globalización. Pero este proceso contradictorio tiene en el neoliberalismo su fundamentación filosófica-política y que promueve «los valores de un individualismo asocial absoluto». Se trata, en efecto, de la ideología del mercado. Que combina la tradición clásica del liberalismo político con los desarrollos de la economía neoclásica contemporánea con el fin de legitimar a los poderes fácticos privados en desmedro del Estado.

b) La crisis del Estado

Si bien es cierto que la década de los noventa del siglo XX ha supuesto profundos cambios, considerándose fundacional debido al carácter de las transformaciones que van a determinar los procesos políticos, económicos y sociales de cara a la presente centuria, debe decirse también que la novedad de estos cambios tienen que ver en realidad tanto por la vertiginosidad y profundidad como un su alcance mundial. Constituye, es cierto, un auténtico cambio civilizatorio multidimensional; una *Weltanschauung*, una concepción del mundo, ha desaparecido en los últimos años dando lugar a un mundo, aparentemente, con caracteres consumados aunque se presentan algunos aspectos que no asumen aún un perfil claramente definido.

Entre las consecuencias de los aspectos que hemos señalado es la aparición de uno de los fenómenos más insistentemente señalados por la literatura especializada: la erosión de la soberanía de los Estados y la disminución de su papel como actores fundamentales del sistema internacional.³⁹⁶ La capacidad política de los Estados-Nación de decidir de forma autónoma se ha visto reducida por la acción de múltiples fuerzas que operan a nivel local y global. A favor de esta tendencia opera el globalismo como ideología, es decir, la afirmación del «discurso extremista del globalismo» que no es otra cosa que el saber difundido por «poderosas fuerzas e intereses» y que, entre otras proclamas, propugna la «desaparición progresiva del Estado».³⁹⁷

Sin embargo, aparentemente la globalización y la creciente interdependencia en sus diversas manifestaciones negativas, afecta, aunque en grados variables, a todos los países. Pero no es así, no es lo mismo la globalización para los países avanzados que para los países en vías de desarrollo. La acción de los Estados aún sigue siendo importante: no es

³⁹⁴ Guéhenno, Jean-Marie, *El fin de la democracia. La crisis de la política y las nuevas reglas de juego*, traducción: Antonio López Ruiz, Editorial Paidós, Barcelona, 1995, p. 35.

³⁹⁵ *Idem*, p. 46

³⁹⁶ El concepto de soberanía constituye un tópico clásico en el pensamiento político. Desde sus primeras formulaciones en los comienzos de la modernidad hasta las recientes reflexiones sobre el tema implican una lectura atenta del problema. Precisamente, por la importancia que tiene para el presente trabajo, y por tratarse de un tratamiento profundo de la cuestión de la soberanía desde su relación con la teoría del Estado hasta las reflexiones sobre la democracia y el poder constituyente abarcando desde los clásicos aportes de Bodin y Hobbes hasta el estado de la cuestión a comienzos del siglo XXI, véase Andreas Kalyvas, «Soberanía popular, democracia y el poder constituyente», traducción: Susana Moreno Parada, en *Revista Política y Gobierno*, Vol. 12, N° 1, Centro de Investigación y Docencia Económicas, México, 2005, pp. 91-124.

³⁹⁷ Saxe-Fernández, John, «Globalización e imperialismo», en Saxe-Fernández, John (Coord.), *Globalización: crítica a un paradigma*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Económicas, Plaza y Janés Editores, Barcelona, 1999, p. 10.

posible sostener un determinado orden internacional de la producción y del comercio sin decisiones políticas que primero lo hayan promovido. Por lo tanto, la dominación económica de estos países por intermedio de sus firmas transnacionales requiere de la hegemonía y preponderancia militar. De hecho, en el caso de los Estados Unidos es reconocida la fuerte y estrecha relación entre las firmas multinacionales y las áreas del gobierno dedicadas a los asuntos diplomáticos y militares.³⁹⁸

La pregunta es si el orden internacional actual favorece los intereses estratégicos de las grandes potencias y estos países toman decisiones tendientes a reforzar su posición. Como la historia de la política internacional lo demuestra son los Estados o unidades políticas hegemónicas los que vertebran una determinada configuración del orden mundial. La actualidad no es una excepción.

«Estudios recientes han mostrado el alto grado en que las regulaciones nacionales someten a normas estatales no sólo a las corporaciones multinacionales sino también a la intermediación financiera, destacándose las diferencias en identidad histórica, cultural y psicológica, por ejemplo en el caso de Japón, Estados Unidos y Alemania, países sede del mayor número de empresas multinacionales. [...] Como mostraron la Gran Depresión y la segunda guerra mundial, sin fundamentos políticos estables los mercados tienden a colapsarse. La complejidad del aparato estructural estatal, en cada una de las potencias económicas antes mencionadas, se manifiesta en la diversidad de funciones legales y administrativas, productivas y represivas que tienen a su vez una serie de subaparatos distintivos para operar. La finalidad principal es la de permitir la reproducción del sistema.»³⁹⁹

Pero esta lógica se combina con otra tendencia. Nos referimos a la traslación de las decisiones políticas de los órganos de poder estatales a favor de otras instancias tanto privadas, locales y transnacionales, como también transgubernamentales. Es una tendencia sumamente compleja que, no obstante, es posible tratar en dos niveles de análisis: el nivel externo e interno. Así, a nivel externo aparece la pérdida del rol central que el Estado tenía en el sistema internacional. El Estado ha sido desde los inicios de la modernidad el actor por excelencia de los procesos políticos internacionales. Si bien, la actuación de otras

³⁹⁸ Es algo que se puede apreciar en el orden político internacional que aparece luego de la Guerra Fría durante lo que se ha llamado «tercera revolución científico-tecnológica». Se destaca, en efecto, el surgimiento de un mundo Multipolar en el cual los Estados Unidos posee una preponderancia estratégico-militar, pero que tiene que compartir la avanzada en materia política, económica y tecnológica con la Unión Europea y Japón. Es, entonces, una Tríada (EEUU, UE y Japón) la que detentaría el dominio mundial y que aparece reflejada en las proximidades que demuestran en las reuniones del Grupo de los Siete y la gran influencia que ejercen sobre las decisiones de la ONU. Del Primer Mundo, formarían parte la Tríada, algunos países de Asia y de Latinoamérica (una pertenencia más formal que real). El resto de los países están sumergidos en profundos conflictos internos que los sitúa al margen de la economía global y del sistema político internacional porque no han sido capaces de generar las condiciones mínimas de estabilidad política y económica. (Cf. Kaplan, *Estado y Globalización*, op.cit., pp. 299-300) El mundo Bipolar, surgido después de la Segunda Guerra Mundial, estaba dividido en las zonas de influencia de Estados Unidos y la URSS. Tal situación le permitía a los países pobres una “tercera posición” (desde el movimiento de países No Alineados) en las relaciones internacionales con una mayor independencia con respecto a las Superpotencias. Podían tener, por ejemplo, más presencia en la configuración de las temáticas de la agenda política internacional e instalar aquellas cuestiones prioritarias para el Tercer Mundo. Cuestiones tales como una mejora en las condiciones de intercambio económico entre países ricos y países pobres, especialmente en lo relativo al comercio internacional de materias primas y alimentos, los principales productos de exportación de esos países. El derrumbe de los comunismos del Este a fines de 80’ ha significado que pierde relevancia el movimiento de países No Alineados y la “tercera posición” que agrupaba básicamente al Tercer Mundo. Además, se ha acentuado en la actualidad un proceso iniciado varias décadas atrás por el cual los países del Sur pierden cada vez más ventajas económicas, y por lo tanto políticas, frente al Norte. (Cf. González Casanova, Pablo, *Globalidad, Neoliberalismo y Democracia*, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1995, pp. 15-18.)

³⁹⁹ Saxe-Fernández, «Globalización e imperialismo», en *Globalización...*, op. cit., p. 59.

organizaciones siempre fue una constante en el sistema internacional, y aún cuando su presencia era importante durante el conflicto Este-Oeste, lo cierto es que con el derrumbe del mundo Bipolar la proliferación de actores internacionales de distintas clases ha comenzado a ser una característica decisiva en las Relaciones Internacionales desde hace aproximadamente dos décadas.

El Estado es un actor más, importante como hemos visto, pero junto a su accionar aparecen las organizaciones intergubernamentales (OIG), como son los organismos internacionales, los actores transnacionales tales como las organizaciones no gubernamentales (ONG) y las firmas multinacionales o transnacionales.⁴⁰⁰ Esta tendencia ha tornado al sistema internacional muy complejo. Los Estados, por ejemplo, pueden verse condicionados en sus objetivos no sólo por la actuación de factores de poder transnacionales como las grandes firmas, sino, también, por mecanismos de decisión intergubernamentales.⁴⁰¹ En el caso de los países del Sur, en particular los más pobres, la pérdida de influencia es más acentuada ya que sus demandas ante los países más poderosos no son respaldadas colectivamente. Actualmente, con la atomización del subsistema de Estados del Tercer Mundo, estos países actúan aisladamente frente a un Primer Mundo relativamente más cohesionado como lo demuestran las coincidencias del Grupo de los Siete, o la gestión favorable a sus intereses de organismos como el FMI a través del Club de París.

Además, a nivel interno aparece un proceso por el cual los Estados son cada vez más condicionados en sus posibilidades de ordenamiento interno de sus sociedades. Las medidas de privatización y desregulación que le ponían fin a la intervención económica, junto con las políticas de recorte de las partidas destinadas al gasto social, debilitan los instrumentos estatales de intervención especialmente en la materia sociodistributiva y en la económica.

En el caso de los países latinoamericanos, este proceso se enlaza con las realidades históricas específicas de la región. La reforma del Estado de Bienestar en los 80' y 90' perseguía un doble objetivo. Por una parte, se presentaba como propuesta superadora de la crisis estructural vía modernización de la economía, y adecuación a los nuevos requerimientos de la globalización. Por otra parte, ante la necesidad de afrontar los pagos de la deuda externa. Efectivamente, el ajuste del gasto público tiene, en este caso, como principal objetivo el de generar los recursos necesarios para hacer frente a los pagos de las obligaciones emanadas de la deuda. En este sentido, los organismos internacionales como

⁴⁰⁰ Cf. Merle, Marcel, *Sociología de las Relaciones Internacionales*, traducción: Roberto Mesa, Alianza Editorial, Madrid, 1997, pp. 335-358.

⁴⁰¹ Una forma en que el concepto tradicional de soberanía se ha modificado es con el surgimiento de una unión de Estados en el ámbito mundial o regional, que se expresa a través de la conformación de Instituciones Internacionales de Derecho Público Internacional. Esta asociación se realiza bajo el principio de igualdad entre los Estados. Actualmente, la organización supranacional más importante es la Organización de las Naciones Unidas (ONU) una institución fundada después de la Segunda Guerra Mundial, y cuyo precedente más inmediato e importante es la Sociedad de las Naciones creada luego de la Primera Guerra Mundial. La ONU tiene como objetivo fundamental la seguridad internacional, aunque también persigue otros fines a través de Instituciones creadas a tal efecto. En el orden regional, encontramos, entre otras organizaciones, la Organización de Estados Americanos y la Unión Europea que surgirían originalmente con distintos propósitos sean políticos o de estricto carácter económico. ¿Qué significa el surgimiento de las Instituciones Internacionales para el concepto de soberanía tradicional? En principio, como luego también veremos, la consecuencia más importante es la limitación o condicionamiento de la capacidad autónoma de decisión estatal. Los diversos acuerdos y tratados internacionales firmados en el marco de las Instituciones Internacionales, a los que se suman los acuerdos bilaterales al margen de esas Instituciones, significan que los Estados deban limitar sus disposiciones soberanas a los contenidos de tales acuerdos o tratados, sean estos contenidos de carácter político-institucional, jurídico, económico o cultural. (Cf. Merle, *Sociología de las Relaciones Internacionales*, op. cit., pp. 313-334)

el FMI y el Banco Mundial monitorean constantemente las cuentas públicas de los Estados deudores.⁴⁰²

Este doble proceso, externo e interno, están estrechamente relacionados y concurren para acentuar la debilidad actual de los Estados Nacionales si bien no afecta del mismo modo a todos los países. Y tanto el uno como el otro, es decir, el nivel intraestatal como el extraestatal, deben ser incorporados al Análisis Político a fin de comprender este proceso de deterioro del poder del Estado y, por consiguiente, de la crisis actual de la capacidad decisoria del Estado que hacen obsoletas aquellas notas de la soberanía que habían definido en su momento Jean Bodin y Thomas Hobbes.

Indudablemente no es algo nuevo, desde hace mucho se ha señalado este problema. No obstante, como lo hemos apreciado, lo cierto es que la crisis del Estado se ha convertido en uno de los tópicos recurrentes de la politología contemporánea y que no puede sustraerse a las tendencias del capitalismo occidental. Como lo hemos apreciado en los respectivos intentos de Marx, Weber y Schmitt, se hace preciso una perspectiva a la vez amplia y compleja para hacer inteligible las dinámicas que atraviesan nuestro conflictivo tiempo histórico.

Según nos consta, aparece un profundo cambio civilizatorio en las últimas décadas. De la novedad radical de estos acontecimientos se encargan de comprender diversas propuestas teóricas, algunas de ellas muy importantes, otras menos conocidas. Una de estas propuestas ha sido elaborada por Antonio Negri. Porque el filósofo italiano a través de una serie de hitos bibliográficos se ha colocado en el centro del debate académico en los últimos años, realizando contribuciones fundamentales en el campo de la Ciencias Políticas. Por ello, su obra reviste gran importancia para el pensamiento político contemporáneo, pero se trata de un aporte que Negri ha conformado desde hace muchos años a partir del estudio sistemático de las más transcendentales corrientes de la teoría política y social.

2-La estrategia teórica en la indagación sobre el Imperio

a) El Estado en perspectiva marxista

Realizar un diagnóstico de una época histórica exige un gran esfuerzo teórico. A semejante tarea se aboca Antonio Negri.⁴⁰³ Entre los variados tópicos que aborda, existe

⁴⁰² Cf. Kaplan, *Estado y Globalización*, op.cit., pp. 353-355.

⁴⁰³ Antonio Negri nace en Padua, Italia, el 1 de agosto de 1933. Desde muy joven milita en organizaciones de la izquierda obrerista. Para 1954 consigue una beca para estudiar en La Sorbonne, que prosigue primero en el Instituto Croce de Nápoles y luego en Alemania: Tubinga, Friburgo, Heidelberg, Munich, Hannover y Frankfurt. Logra su Licenciencia de Filosofía con una tesis sobre el historicismo alemán por la Universidad de Padua en 1956, y al año siguiente es nombrado profesor asistente en Filosofía del Derecho en la Facultad de Jurisprudencia y profesor de Ciencias Políticas. En 1958 obtiene su cargo de profesor, *libero docente*, en Filosofía del Derecho en la misma Facultad y publica *Estado y derecho en el joven Hegel: estudio sobre la génesis iluminista de la filosofía jurídica y política de Hegel* (*Stato e diritto nel giovane Hegel: studio sulla genesi illuministica della filosofia giuridica e politica di Hegel*, 1958). Negri comienza a participar activamente en el Partido Socialista Italiano, es elegido concejal, y editor del *Progresso Veneto* (que pertenece a la rama veneciana del Partido) y publica *Ensayo sobre el historicismo tedesco: Dilthey y Meinecke* (*Saggi sullo storicismo tedesco: Dilthey e Meinecke*, 1959). Continúa su activismo político en los años sucesivos. Lo mismo que su producción intelectual que, como sabemos es muy extensa. Escribe numerosos artículos en revistas especializadas, muchos de los cuales será luego reeditados y reunidos en la forma de libro. Entre sus igualmente numerosos libros, a continuación señalamos los más importantes que pertenecen a esta primera etapa de su producción: *Los orígenes del formalismo jurídico: estudio sobre el problema de la forma en Kant y de los juristas kantianos entre 1789 y 1802* (*Alle origini del formalismo giuridico: studio sul problema della forma in Kant e nei giuristi kantiani tra il 1789 e il 1802*, 1962), *Algunas reflexiones sobre el 'estado de partidos'* (*Alcune riflessioni*

uno fundamental: el problema del Estado. Se trata, en efecto, de una preocupación constante que se remonta a sus primeros escritos en los comienzos en la trayectoria académica. No obstante, este interés por el problema del Estado tiene que considerarse en relación con los debates del marxismo durante el siglo XX, en tanto y en cuanto se trata de una de las tradiciones que han tenido una significativa influencia en el pensamiento de Negri.

La reflexión sobre el Estado siempre ha sido problemática en el marxismo. Algunos como Lenin reclamaban justamente la ausencia de una teoría del Estado, si bien consideraba que habían algunos desarrollos fundamentales en Marx y Engels. Es por ello que Lenin emprende realizar su aporte en *El Estado y la Revolución* durante el contexto de la Revolución de 1917, considerando, en primer lugar, que en la misma obra de Marx y Engels había elementos para una reflexión sistemática sobre el Estado al que considera como un mero instrumento de opresión de una clase explotadora, la burguesía, sobre otra explotada, el proletariado.⁴⁰⁴ De hecho, todo Estado surge de las contradicciones de clase, su razón de ser está en su origen, es cuando «las contradicciones de clase *no pueden*, objetivamente, conciliarse»: «El Estado es el producto y la manifestación del *carácter irreconciliable* de las contradicciones de clase».⁴⁰⁵ Es más, el Estado es un aparato de represión, «es una organización especial de la fuerza, es una organización de la violencia para la represión de una clase cualquiera».⁴⁰⁶ Pero, en otro escrito anterior, *El Imperialismo, fase superior del capitalismo*, el problema tratado es el del imperialismo como nueva configuración del capitalismo que trasciende el espacio del Estado-Nación y opera en los mercados mundiales.⁴⁰⁷ Del mismo modo, Rosa Luxemburgo analiza el

sullo 'stato dei partiti', 1964), *Marx sobre el ciclo y la crisis* (*Marx sul ciclo e la crisi*, 1968), *Descartes político o de la razonable ideología* (*Descartes politico o della ragionevole ideologia*, 1970), *La fábrica de la estrategia: 33 lecciones sobre Lenin* (*La fabbrica della strategia: 33 lezioni su Lenin*, 1977), *La forma Estado: por una crítica de la economía política de la Constitución* (*La forma Stato: per la critica dell'economia politica della Costituzione*, 1977), *Marx más allá de Marx: cuaderno de trabajo sobre los Grundrisse* (*Marx Oltre Marx: quaderno di lavoro sui Grundrisse*, 1979), *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza* (*L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, 1981), *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales* (*Spinoza sovversivo. Variazioni (in) attuali*, 1992) y *El poder constituyente* (*Il potere costituente*, 1992). A fines de los años 80', Antonio Negri es condenado a prisión por su activismo político, pero finalmente resulta excarcelado en 2003. En esta última etapa, el filósofo italiano publica sus obras más importantes y que lo llevaría a ser uno de los intelectuales más importante de nuestros días. Ahora bien, a los fines de la presente indagación y con el fin de comprender la relación entre crisis de la soberanía, forma jurídico-política del Estado Policía y dimensión material biopolítica en la indagación sobre el nuevo orden imperial se hace preciso considerar los siguientes textos centrales para el debate contemporáneo sobre la nueva forma del poder a escala planetaria: *Imperio* en coautoría con Michel Hardt (*Empire*, 2000), luego resulta importante tener en cuenta las precisiones y ampliaciones que hiciera a *Imperio* como *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio* en coautoría con Michel Hardt (*Multitude. War and democracy in the age of Empire*, 2004), *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio* en coautoría con Michel Hardt y Danilo Zolo (*Guide. Cinque lezioni su Imperio e dintorni*, 2003), *Elogio a lo común* en coautoría con Cesare Casarino (*In Praise of Common*, 2008) y *Commonwealth* en coautoría con Michel Hardt (*Commonwealth*, 2009). (Cf. Hauser, Sören, *Da revolta italiana á potencia da multitude. Unha introdución ao pensamento de Toni Negri*, Estalerio Editora, Santiago de Compostela, 2010, pp. 106-137)

⁴⁰⁴ Sobre una análisis de la concepción del Estado en la obra de Marx, véase Norberto Bobbio, *Ni con Marx ni contra Marx*, op. cit., pp. 132-146.

⁴⁰⁵ Lenin, V. I., *El Estado y la Revolución*, traducción: texto de la edición española de las *Obras Escogidas de Lenin* en Moscú de 1948, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Beijing, 1985, p. 7.

⁴⁰⁶ *Idem*, p. 29.

⁴⁰⁷ En el contexto de los procesos críticos que atravesaban los países europeos, Lenin reflexiona sobre la naturaleza de la Gran Guerra. Lleva a la conclusión que se trata de una guerra imperialista. En realidad, es motivada por los países europeos que buscan el reparto colonial del mundo. Si bien el imperialismo sigue las «propiedades fundamentales del capitalismo en general», llega a un alto nivel de desarrollo. Con lo cual, el «imperialismo capitalista» surge, en buena medida, como su fase más avanzada oponiéndose a

problema del Estado en el contexto de la estrategia revolucionaria, pero, criticando las tesis revisionistas de Bernstein entre otros, considera que las «‘adaptaciones’» que experimenta el capitalismo ante los desafíos de las crisis deben plantearse en el marco del «mecanismo internacional» que permite comprender sus verdaderas causas.⁴⁰⁸

Estos desarrollos clásicos del marxismo sobre el Estado son referidos constantemente por Antonio Negri. Obviamente, son centrales para comprender la crisis de la soberanía estatal y el surgimiento de la lógica del Imperio de la actualidad. No obstante, existe un aporte esencial para la teoría del Estado en perspectiva marxista en la obra de Antonio Gramsci que desde su contexto busca comprender la «capacidad que el capitalismo ha demostrado para recomponer su dominación».⁴⁰⁹ Es así que a casi cien años de estas consideraciones del joven Marx, otro pensador, esta vez un italiano, Gramsci, se ocupará de la naturaleza del Estado capitalista. La riqueza de la obra de este tratadista italiano es enorme, sus penetrantes análisis no han dejado de perder actualidad, resultando imprescindible cuando se trata de comprender las encrucijadas de las transformaciones estructurales del Estado burgués.

En realidad, la lectura de Gramsci redefine a la sociedad civil conceptualizada por Marx ampliando sus alcances y desligándolo de su mera referencia económica próxima en su significación a la *bürgerliche Gesellschaft* hegeliana, pero ubicándose en la tradición inaugurada por el mismo Marx a la que llama «filosofía de la praxis».⁴¹⁰ Así, la sociedad civil es un momento superestructural, hasta cierto punto contrapuesto a la esfera

algunas de esas propiedades que habían definido al capitalismo. Aparece la «sustitución de la libre concurrencia capitalista por los monopolios capitalistas», la primera es propia del capitalismo, la nueva realidad que crea el imperialismo como etapa avanzada del capitalismo es la situación de monopolio: «Si fuera necesario dar una definición lo más breve posible del imperialismo, debería decirse que el imperialismo es la fase monopolista del capitalismo. Una definición tal comprendería lo principal, pues, por una parte, el capital financiero es el capital bancario de algunos grandes bancos monopolistas fusionado con el capital de los grupos monopolistas de industriales y, por otra, el reparto del mundo es el tránsito de la política colonial, que se expande sin obstáculos en las regiones todavía no apropiadas por ninguna potencia capitalista, a la política colonial de dominación monopolista de los territorios del globo, enteramente repartido.» (Lenin, V. I., *El Imperialismo, fase superior del capitalismo*, traducción: texto de la edición española de las *Obras Escogidas de Lenin* en Moscú de 1948, Ediciones Libertador, Buenos Aires, 2005, pp. 83-84) Ante el contexto signado por el capitalismo imperialista, la democracia burguesa (que Lenin asimila al parlamentarismo) se hace imposible, esto se debe a que «la omnipotencia de la ‘riqueza’ es más segura en las repúblicas democráticas». La democracia burguesa es la «mejor envoltura política» del capitalismo, y la domina mediante la corrupción y la alianza de sus gobiernos con la Bolsa. En la era del imperialismo, además, estos medios se han ido perfeccionándose: «En la actualidad, el imperialismo y la dominación de los Bancos han ‘desarrollado’, hasta convertirlos en un arte extraordinario, estos dos métodos adecuados para defender y llevar a la práctica la omnipotencia de la riqueza en las repúblicas democráticas, sean cuales fueren.» (Lenin, *El Estado y la Revolución*, op. cit., pp. 15-16)

⁴⁰⁸ Luxemburgo, Rosa, *Obras Escogidas*, sin mención del traductor, Editorial Antídoto, Buenos Aires, 2003, pp. 17-18.

⁴⁰⁹ Portantiero, *Los usos de Gramsci*, op. cit., p. 49.

⁴¹⁰ Se trata, en efecto, de una línea del pensamiento de lo concreto. Gramsci explicita los alcances de la *filosofía de la praxis*, el marxismo: «Una filosofía de la praxis sólo puede presentarse inicialmente en actitud polémica y crítica, como superación del modo de pensar precedente y del pensamiento concreto existente (o del mundo cultural existente). Es decir, sobre todo como crítica del ‘sentido común’ (luego de haberse basado en el sentido común para demostrar que ‘todos’ son filósofos y que no se trata de introducir *ex novo* una ciencia en la vida individual de ‘todos’, sino de innovar y tornar ‘crítica’ una actividad ya existente) y luego de la filosofía de los intelectuales, que ha dado lugar a la historia de la filosofía y que, en cuanto individual (y, en rigor, de desarrollo esencial en la actividad de algunos individuos particularmente dotados), puede considerarse como la ‘cumbre’ del progreso del sentido común, por lo menos del sentido común de los estratos más cultos de la sociedad y, a través de éstos, también del sentido común popular.» (Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, traducción: Isidoro Flaumbaun, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2003, p. 46)

económica y situado entre ésta y el Estado-aparato. Por ello, un concepto central es el de «‘bloque histórico’» que representa una unidad sustancial, es una «unidad entre la naturaleza y el espíritu (estructura y superestructura), unidad de los contrarios y de los distintos»⁴¹¹, o, también, «La estructura y las superestructuras forman un ‘bloque histórico’, o sea que el conjunto complejo, contradictorio y discorde de las superestructuras es el reflejo del conjunto de las relaciones sociales de producción».⁴¹² En realidad, el Estado es más complejo que estos intentos por definir su naturaleza. Para empezar, por esta falsa identificación entre Estado y gobierno, cabe decir, entre «sociedad política» y «sociedad civil». En un pasaje clásico, Gramsci define al Estado como «hegemonía revestida de coerción». Sociedad política y sociedad civil son dos ámbitos muy distintos, siendo un error atribuir a uno de ellos elementos que le corresponden a otro.⁴¹³

No obstante, no son sólo los estudios gramsceanos los que dan cuenta de la complejidad de la forma política del Estado contemporáneo. Así, debemos considerar como una de las referencias esenciales en el pensamiento de Antonio Negri a los estudios de Louis Althusser sobre los «aparatos ideológicos del Estado». Althusser, justamente, en un estudio clásico *Ideología y aparatos ideológicos de Estado (Idéologie et appareils idéologiques d'État, 1970)*, destaca las carencias de la perspectiva marxista del Estado calificándola de meramente «formal» ya que el tratamiento que realizan Marx (*Manifiesto Comunista, El 18 de Brumario de Luis Bonaparte* y *La comuna de París*) y Lenin (*El Estado y la Revolución*) lo asimila a ser sólo «aparato represivo». El Estado es una «‘máquina’ de represión», es el «*aparato de Estado*» (que incluye no sólo la necesidad de

⁴¹¹ Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, traducción y notas: José Aricó, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1997, p. 19.

⁴¹² Gramsci, *El materialismo histórico...*, op. cit., p. 46. Aquí se observa el rechazo a cualquier forma de economicismo, o como Gramsci prefiere denominar «economismo», es decir, la reducción de todo análisis o comprensión de los procesos sociales a lo económico. Por ejemplo, el libre cambio incurre en un error teórico, la distinción entre «sociedad civil» y «sociedad política». El ámbito de la primera es la economía, mientras que el Estado debe mantenerse neutral, fuera de toda intervención. La falacia liberal consiste en negar la *praxis* por la cual, en realidad, existe una identificación entre «sociedad civil» y Estado, hay, más bien, una reglamentación estatal que se mantiene por «vía legislativa y coercitiva». La política está implicada en las condiciones de reproducción del orden existente, pero no sólo por ser «garante» legal-coactivo de ese orden, sino por su función de educador. (Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo...*, op. cit., p. 39)

⁴¹³ Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo...*, op. cit., p. 158. Igualmente, las eventuales interpretaciones y relaciones entre estos conceptos dependen tanto de las lecturas que se realicen sobre el pensador italiano como de los cambios o giros que se puedan identificar en su obra. De esta manera, si se toma el texto «Oriente y Occidente» aparece una contraposición entre fuerza y consenso, entre coerción y persuasión, entre dominación y hegemonía que expresa una dicotomía entre Estado y sociedad civil. En tal contraposición, que, en realidad, demuestra la preponderancia de la sociedad civil, la estrategia socialista en Occidente debe adaptarse a una «‘guerra de posición’», no a una «‘guerra de maniobra’» como en Oriente. En los países occidentales la sociedad civil es una estructura «robusta y estructurada», en los que aparato coercitivo está protegido por un sistema que sostiene la hegemonía, en cambio, en el Oriente la sociedad civil es «‘primitiva y gelatinosa’». (Anderson, Perry, *Las Antinomias de Antonio Gramsci*, traducción: Lourdes Bassols y J. R. Fraguas, Fontamara, México, 1998, pp. 45-46) Una segunda lectura es aquella que no contrapone Estado y sociedad civil: por lo contrario, la función de hegemonía se distribuye entre ambos componentes. De ahí que, para Gramsci, el Estado cumple una tarea ideológica fundamental en el capitalismo (tales son los casos de la educación y la ley, «el sistema educativo y el sistema judicial»). Sin embargo, sólo al Estado le corresponde el ejercicio de la coerción, es su competencia exclusiva, mientras que la hegemonía se reparte entre el Estado y la sociedad civil: «Siempre existe una *asimetría estructural* en la distribución de las funciones consensual y coercitiva de este poder. La ideología se reparte entre la sociedad civil y el estado: la violencia pertenece al estado solo.» Una tercera interpretación es aquella en la cual el Estado «incluye ahora por igual a la ‘sociedad política’ y a la ‘sociedad civil’». La hegemonía le corresponde a una misma amplia unidad soberana, el Estado. (*Idem*, pp. 55-59)

la «práctica jurídica» como la «policía», los «tribunales» y las «prisiones», sino también el «ejército») que utiliza la burguesía para garantizar su dominio sobre la clase obrera, realizar la explotación y obtener la plusvalía.⁴¹⁴ Se trata de una «teoría descriptiva», un momento provisional que tiene sus límites, es decir, que sin desconocer los aportes de los clásicos de la teoría marxista del Estado, sus contribuciones son un paso inicial que requiere ser complementadas para que tengan un verdadero fundamento científico.⁴¹⁵

Si bien considera que surge más bien de la práctica, Althusser reconoce el gran aporte de Gramsci a la teoría marxista del Estado. No obstante, buscando su propia contribución teórica, considera que es preciso distinguir por una parte «*poder de Estado y aparato de Estado*», y, por otra, los «*aparatos ideológicos del Estado*». Estos aparatos, los ideológicos, son un entramado de instituciones «especializadas» (entre los aparatos enumera los «religiosos», el «escolar», el «familiar», el «jurídico», el «político» en tanto sistema de partidos, el «sindical», «de información», el «cultural») que constituyen una «pluralidad» y se sitúan predominantemente en el «dominio privado», a diferencia del aparato represivo del Estado que no sólo representa una unidad de dirección, sino que, fundamentalmente, se ubica exclusivamente en el ámbito «público». Como el Estado es de clase, de la burguesía, la distinción entre lo público y lo privado es una falacia, sólo es «interna del derecho burgués, válida para los dominios (subordinados) donde el derecho burgués ejerce esos ‘poderes’», por lo tanto es irrelevante que los aparatos ideológicos sean privados o públicos. Lo fundamental es cómo funcionan: mientras «el aparato represivo de Estado ‘funciona mediante la violencia’», los aparatos ideológicos «*funcionan mediante la ideología*».⁴¹⁶

«1) Todos los aparatos de Estado funcionan a la vez mediante la represión y la ideología, con la diferencia de que el aparato (represivo) de Estado funciona masivamente con la represión como forma predominante, en tanto que los aparatos ideológicos de Estado funcionan masivamente con la ideología como forma predominante. 2) En tanto que el aparato (represivo) de Estado constituye un todo organizado cuyos diferentes miembros están centralizados bajo una unidad de mando -la de la política de lucha de clases dominantes que tienen el poder de Estado-, los aparatos ideológicos de Estado son múltiples, distintos, ‘relativamente autónomos’ y susceptibles de ofrecer un campo objetivo a contradicciones que, bajo formas unas veces limitadas, otras extremas, expresan los efectos de los choques entre la lucha de clases capitalista y la lucha de clases proletaria, así como formas subordinadas. 3) En tanto que la unidad del aparato (represivo) de Estado está asegurada por su organización centralizada y unificada bajo la dirección de representantes de las clases en el poder, que ejecutan la política de lucha de clases de las clases en el poder, la unidad entre los diferentes aparatos ideológicos de Estado está asegurada, muy a menudo en formas contradictorias, por la ideología dominante, la de la clase dominante.»⁴¹⁷

A través de las reflexiones de Gramsci y Althusser la teoría marxista del Estado se hace más elaborada, reflejando los profundos cambios que ha tenido el poder estatal desde fines del siglo XIX hasta avanzado el XX. Adquiere un lugar central el problema de la ideología y la conformación de una serie de instituciones que legitiman el dominio cultural-simbólico de la burguesía.⁴¹⁸ Las tempranas indagaciones de Negri sobre la teoría del

⁴¹⁴ Althusser, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*, traducción: José Sazbón y Alberto J. Pla, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2008 pp. 18-19.

⁴¹⁵ *Idem*, pp. 19-20

⁴¹⁶ *Idem*, pp. 24-26.

⁴¹⁷ *Idem*, pp. 30-31

⁴¹⁸ El problema de la ideología reviste una importancia central en la perspectiva marxista. Comenzando con el joven Marx a cuyos textos recurre Althusser para elaborar su propia teoría de la ideología, se puede apreciar un desplazamiento en la interpretación de la identidad y función que tiene para la reproducción del sistema de dominación impuesto por la burguesía. Para Althusser la ideología es un «sistema de representación» (que viene del idealismo; «la ideología como *Vorstellung*, representación») forma parte del «proceso histórico», es «parte del proceso de sobredeterminación» (con lo cual se hace necesario «vincular la idea de la existencia histórica de la ideología con su contribución a la sobredeterminación de

Estado incorporan estas contribuciones, e incluyen, al mismo tiempo, los desarrollos del postestructuralismo francés de Foucault y Deleuze-Guattari con el fin de comprender los complejos dispositivos biopolíticos de la «sociedad de control» del capitalismo avanzado, cabe decir, la dimensión material-biopolítica de la nueva lógica imperial.

b) Influencia postestructuralista

Provieniendo de la tradición marxista, aceptando al mismo tiempo los diversos aportes del pensamiento crítico social y político elaborado al promediar el siglo XX, Antonio Negri amplía sus recursos teóricos con una de las corrientes más importantes e influyentes en el debate contemporáneo: el postestructuralismo.⁴¹⁹ Se trata, empero, de una recepción con reservas. Porque no deja de reconocer los aportes sustantivos de Karl Marx sobre la lógica capitalista que, al modo de construcción civilizatoria, le da significado a toda una época histórica.

Como el filósofo italiano lo señala, el encuentro con esta lectura fue reveladora en sus indagaciones sobre el capitalismo occidental y que lo llevan a combinar su «marxismo obrerista con las perspectivas del postestructuralismo francés». Desde los nombres propios de Michel Foucault, los de Gilles Deleuze y Félix Guattari que, en realidad, continúa el «encuentro ontológico» a fines de los años 70' con la filosofía de Spinoza, las indagaciones de Negri, esta vez junto a Michael Hardt, lo llevan a un «nuevo umbral teórico».⁴²⁰

«En este marco, asumimos como algo fundamental la lectura que Foucault hizo de Marx, extendiendo la genealogía de los procesos de explotación desde la fábrica de lo social. En nuestra interpretación (distinta de la suya), entendemos a Foucault como el autor de una antropología ciertamente libertaria pero no individualista, constructor de una biopolítica dentro de la cual ya no es el individuo sino un sujeto (¡con qué singularidad!) el que se iba plasmando. En lo que nos atañe, en París, entre las décadas de 1980 y 1990, éramos conscientes de estar en la posmodernidad: una nueva época, por lo tanto, y estamos y seguimos estando, convencidos de que Marx puede ser totalmente integrado en las metodologías analíticas posmodernas. Existe siempre un punto en el que la decisión de lo nuevo y de lo fuerte irrumpe: ¡qué placer abandonar las pálidas filiaciones de lo moderno, con los Rawls y los Habermas...!»⁴²¹

Indudablemente, es la obra de Michel Foucault la influencia más importante en esos años de conformación de la perspectiva teórica de Antonio Negri. Ahora bien, con el fin de entender la «*máquina de interrogar nuestra cultura*» que es la producción foucaultiana es preciso distinguir entre la «*pregunta por el saber*» (que comprende de 1954 a 1969) y la «*pregunta por el poder*» (que va de 1970 hasta su temprana muerte). Con ello es posible identificar dos propuestas metodológicas, el «método arqueológico» y el «método genealógico» que, al mismo tiempo, permitiría «una periodización de sus principales textos».⁴²² La pregunta sobre el poder, el periodo genealógico foucaultiano, surge, en

los acontecimientos»), pero, lo que resulta muy importante para comprender la contribución del pensador francés que además permite apreciar una aporía fundamental con la tradición hegeliano-marxista, le atribuye una «función practicosocial» mientras que a la ciencia le corresponde la teórica. (Ricœur, *Ideología y utopía*, op. cit., pp. 169-170) Sobre el concepto de ideología en Marx, véase Néstor Capdevilla, *El concepto de ideología*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2006, pp. 45-62.

⁴¹⁹ Acerca del contexto filosófico del estructuralismo y su relación con los desarrollos de la obra de Michel Foucault y Gilles Deleuze, véase Remo Bodei, *La filosofía del siglo XX*, traducción: Carlos Caranci, Alianza Editorial, Madrid, 2001, pp. 129-146.

⁴²⁰ Negri, Antonio, Zolo, Danilo, «Diálogo sobre Imperio», en *Guías...*, op. cit., pp. 23-23.

⁴²¹ *Idem*, p. 23.

⁴²² Morey, Miguel, «Introducción», en Foucault, Michel, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, introducciones y traducción: Miguel Morey, Alianza Editorial, Madrid, 1988, pp. ii-iii Tal periodización se compone de la siguiente manera: primero, la «*Formación del Método*» de 1954 a

primer lugar, a partir del experiencia de los sucesos de mayo de 1968 durante el cual se da un «desplazamiento de los centros de interés insurreccionales (*la contestation*)» que deja de lado los mecanismos de explotación económica para concentrarse desde una visión más amplia en las diversos dispositivos de poder, en segundo lugar, por el trabajo de Foucault dentro del *Grupo de Información sobre las Prisiones*, y, por último, un acontecimiento decisivo como lo es «una lectura sistemática de Nietzsche, llevada a cabo desde 1964 a 1968, siguiendo la perspectiva de su doble problemática: voluntad de poder y voluntad de saber». Ciertamente Foucault tenía en mente un plan ambicioso. A partir del análisis de las diversas relaciones de poder, realizar nada más y nada menos que una «genealogía del Orden Burgués».⁴²³

La lógica de dominación del capitalismo occidental se hace más inteligible gracias a la perspectiva inaugurada por Michel Foucault.⁴²⁴ El poder, en un sentido amplio, no puede ser reducido a la «forma apaciguada y platónica del lenguaje y el diálogo» como con desazón observara Negri a propósito de la teoría política de John Rawls y Jürgen Habermas.⁴²⁵ Foucault, siguiendo a Nietzsche, propone una nueva forma de indagación de la historia. En el caso de lo político, problematiza los enfoques tradicionales de la teoría del Estado, ya sea la perspectiva típicamente de derecha que, tomando por objeto la

1966. Comprende *Enfermedad mental y personalidad* (*Maladie mentale et Personnalité*, 1954, luego reeditada como *Maladie mentale et Psychologie*, 1962), y tres grandes obras fundamentales del «método arqueológico», *Historia de la locura en la época clásica* (*Historie de la Folie à l'âge classique*, 1961), *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica* (*Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical*, 1963) y *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas* (*Les Mots et les Choses: une archéologie des sciences humaines*, 1966). Es en este período en que Foucault se compromete con el debate en torno a los alcances del estructuralismo y que involucra a destacados exponentes como Levi-Strauss, Althusser y Lacan; segundo, el «Método Arqueológico» que va de 1969 a 1970. Comprende *La Arqueología del saber* (*L'Archéologie du savoir*, 1969), y la lección inaugural en el *Collège de France* titulada *El orden el discurso* (*L'Ordre du discours*, 1970). En este momento Foucault comienza a dar un giro importante en sus investigaciones, estableciendo correcciones y reorientaciones tal como lo señala en la *Arqueología*, o como claramente aparece en la citada lección inaugural en la cual «ocupa un lugar central la preocupación por la política del discurso»; tercero, el «Método Genealógico», que abarca de 1971 hasta la muerte de Foucault, y que comienza con el artículo *Nietzsche, la Genealogía, la Historia* (*Nietzsche, la Généalogie, l'Histoire*, 1971), abarca a todos sus seminarios dictados en el *Collège de France* y llega a una de sus obras más importantes de este periodo, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión* (*Surveiller et punir, naissance de la prison*, 1975). También de este momento data una de sus investigaciones más importantes proyectada en seis volúmenes, si bien sólo terminaron por aparecer los tres primeros: *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber* (*Historie de la sexualité 1: La volonté de savoir*, 1976), *Historia de la sexualidad 2: el uso de los placeres* (*Historie de la sexualité 2: L'usage des plaisirs*, 1984) e *Historia de la sexualidad 3: la inquietud de sí* (*Historie de la sexualité 3: Le souci de soi*, 1984) (*Idem*, pp. iii-iv)

⁴²³ *Idem*, p. v.

⁴²⁴ Para un análisis de la perspectiva inaugurada por Foucault, así también de los debates epistemológico de la época, véase Paul Veyne, *Foucault: pensamiento y vida*, traducción: María José Furió Sancho, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2014, pp. 93-120.

⁴²⁵ En un diálogo con Mauro Fontana sobre verdad y poder de 1975, Foucault ya ha avanzado en esta línea de investigación y se sorprende de sí mismo por no haberse percatado de la necesidad de plantearse la cuestión sobre el poder en sus indagaciones anteriores. De ahora en más, ya no piensa en simples análisis sobre los campos simbólicos ni de las «estructuras significantes», sino a aquellas indagaciones sobre la «genealogía de las relaciones de fuerza». Busca alejarse de aquellas perspectivas meramente simbólicas sobre el sentido o los signos, considerando que la historia debe leerse por el modelo de la guerra: «la historicidad que nos lastra y nos determina es belicosa; no es lenguaraz. Relación de poder y no relación de sentido». La historia carece de «'sentido'», lo que no implica que sea absurda o irracional, pero que sólo podrá ser comprensible desde el modelo de la lucha, del enfrentamiento, no desde la dialéctica hegeliana que niega su carácter azaroso para encerrarla en un sistema conceptual prefijado o tampoco desde el modelo semiótico de la comunicación que desconoce la conflictividad y violencia de la historia subsumiéndola en «la forma apaciguada y platónica del lenguaje y el diálogo». (Foucault, *Un diálogo sobre el poder...*, op. cit, pp. 133-134)

constitución o la soberanía, plantean la discusión en términos jurídicos, como los de izquierda propios del marxismo que lo analizaban en términos de «aparato del Estado». En uno y otro caso los análisis estaban atravesados por las polémicas ideológicas por las cuales se acusaba de totalitarismo al poder soviético, o bien de dominación de clase a las formas de poder capitalistas, pero se dejaba de lado «la mecánica del poder». A partir de ahora, sus indagaciones se desplazan a los dispositivos concretos del poder, sus modos que adquiere en la historia, sus tácticas específicas y las condiciones históricas de su surgimiento.⁴²⁶

Desde este reajuste de mirada que hemos analizado, Foucault llega en sus indagaciones a la perspectiva biopolítica que tuvo una gran influencia posterior no sólo en Antonio Negri, sino también, como luego lo veremos, en Giorgio Agamben. Porque según Foucault el clásico poder de la soberanía sobre los súbditos del derecho a la vida y muerte se transforma durante la modernidad occidental. El cambio lo analiza en el capítulo 5 de *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*: el poder no busca simplemente prohibir o destruir, ahora sobre todo aspira «producir fuerzas, a hacerlas crecer y ordenarlas», es un poder que «administra la vida».⁴²⁷ De esta manera, entre los siglos XVII y XVIII se produce el advenimiento de dos poderes, uno el de las disciplinas de la «*anatopolítica del cuerpo humano*» dirigido a dominar el cuerpo-máquina en los colegios, talleres o cuarteles con base en el ejército y la escuela; el otro la «*biopolítica de la población*» orientado hacia el cuerpo-especie por medio de estudios sobre longevidad, vivienda o salud pública con base en la demografía y la estadística. Se establece un «poder sobre la vida», y gracias a estas tecnologías «anatómica y biológica», el poder no tiene por objeto suprimir sino «invadir la vida enteramente».⁴²⁸

La biopolítica moderna incluye cada vez más a la vida en los cálculos del poder estatal, modificando substancialmente las coordenadas del mundo clásico a partir del momento en que la especie «entra en juego en sus propias estrategias políticas». Una transformación radical operada por la modernidad que Foucault expresa desde la clásica definición aristotélica del hombre como *zoon politikon*: «Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida como ser viviente».⁴²⁹ Al mismo tiempo, esta transformación modifica sensiblemente el orden de la *episteme* clásica, al suponer un «nuevo modo de relación entre la historia y la vida», tanto situada exteriormente como «entorno biológico», como, fundamentalmente, en su interior al ser objeto de las «técnicas de poder y de saber».⁴³⁰

De estos desarrollos teóricos se nutre, en buena medida, la investigación de Antonio Negri sobre la nueva forma de soberanía o Imperio en su dimensión material biopolítica.⁴³¹ Si bien destaca que las indagaciones foucaulteanas van más allá de los

⁴²⁶ Foucault, *Un diálogo sobre el poder...*, op. cit., p. 134.

⁴²⁷ Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*, traducción: Ulises Guiñazú, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2011, pp. 128-129

⁴²⁸ *Idem*, pp. 131-132.

⁴²⁹ *Idem*, p. 135.

⁴³⁰ *Idem*, p. 136.

⁴³¹ La indagación sobre la nueva configuración del poder imperial en su dimensión biopolítica tiene en Foucault su paradigma fundamental. En realidad, con el filósofo francés se abre una perspectiva del poder sobre la vida que ha tenido una gran influencia contemporánea. Sus tesis proveen diversos itinerarios que luego han sido retomados por Negri, como veremos, pero también por Giorgio Agamben, Paolo Virno y Roberto Esposito. Con respecto a los temas que estamos tratando, a modo de ejemplo indicamos que en el mismo año en que se publica *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*, Foucault continúa con sus clases en el *Collège de France*. En *Defender la sociedad*, el curso 1975-1976, avanza en su enfoque destacando el fenómeno de «estatización de lo biológico» que se produce en el siglo XX, la extensión de un poder sobre el hombre en tanto «ser viviente», reiterando y ampliando en buena medida lo que

estudios marxistas tradicionales circunscriptos a la estrategia del materialismo histórico al ubicar los fenómenos del poder y de la «reproducción social» en la base material, la «estructura material fundamental» a los que define «no sólo en términos económicos, sino también culturales, corporales, subjetivos», no obstante, es preciso reconocer que esta estrategia teórica tiene sus límites. Algo que se puede apreciar en la dependencia que tiene Foucault de la epistemología estructuralista, de su funcionalismo que desplaza la «dinámica del sistema, la temporalidad creativa de sus movimientos y la sustancia ontológica de la reproducción cultural y social», en fin no puede dar cuenta de quién produce el *bíos*, es incapaz de captar la «dinámica real de la producción» que opera en la sociedad biopolítica.⁴³²

Así como Hardt y Negri, señalan los límites del planteo biopolítico foucaulteano, del mismo modo lo hacen con la indagación de Deleuze y Guattari.⁴³³ A pesar de ser una contribución fundamental, no dejan de ser un planteo insustancial en aquello que es central para Negri, es decir, en la localización de la dimensión ontológica de la «producción de lo social», limitándose, en cambio, a la descripción de los movimientos,

señalara en el capítulo 5 de *La voluntad de saber* sobre la *anatomopolítica del cuerpo humano* y la *biopolítica de la población*. (Foucault, Michel, *Defender la sociedad*, traducción: Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010, pp. 217-218) Unos años después, en dos cursos en el *Collège de France*, el primero de 1977-1978, Foucault continúa en esta línea de indagación extendiendo sus análisis sobre el *biopoder* («el conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales podrá ser parte de una política, una estrategia política una estrategia general de poder») al problema de la gubernamentalidad, los «dispositivos de la seguridad» y su relación con las políticas sobre población y la economía política. En tal sentido, cobra particular relevancia en el estudio del *biopoder* el vínculo entre la «razón gubernamental» con la economía de mercado. (Foucault, Michel, *Seguridad, territorio, población*, traducción: Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006, pp. 15-23) En el segundo curso, de 1978-1979, Foucault avanza en estas articulaciones, esta vez en relación con el liberalismo en sus diversas vertientes doctrinales, destacándose su indagación sobre la «razón de Estado», es decir, el «actuar de tal modo que el Estado pueda llegar a ser sólido y permanente, pueda llegar a ser rico, pueda llegar a ser fuerte frente a todo lo que amenaza con destruirlo», dimensión institucional que tiene que considerarse con la consolidación del capitalismo occidental y de la ciencia de la economía política. (Foucault, Michel, *Nacimiento de la biopolítica*, traducción: Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008, pp. 19-30) En estas indagaciones foucaulteanas, adquiere una importancia central el concepto de «gubernamentalidad». Por lo pronto, indicamos que aquellos análisis de Negri que luego veremos más adelante convergen con el surgimiento de «sociedad de control», una noción ésta que es más bien de Deleuze. Estas dinámicas se combinan con las complejas tramas del trabajo inmaterial y del concepto de «*General Intellect*» ya presentes en los análisis que hiciera Marx en los *Grundrisse* y que Negri aborda en unos de sus primeros trabajos importantes dedicados a la obra del pensador de Tréveris. Por lo demás, sobre este concepto fundamental en la perspectiva biopolítica iniciada por el filósofo francés, véase justamente Michel Foucault, «La gubernamentalidad», traducción: Ángel Gabilondo, en Giorgi, Gabriel, Rodríguez, Fermín, (Comps.), *Ensayos sobre biopolítica*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2007, pp. 187-215.

⁴³² Hardt, Michael, Negri, Antonio, *Imperio*, traducción: Alicia Bixio, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2004, pp. 39-40

⁴³³ Los trabajos en colaboración de Gilles Deleuze y Félix Guattari como *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (*Mil plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, 1980) buscan captar la significación de una época histórica, con sus matices y pluralidades, sus discontinuidades y rupturas, sus quiebres y multiplicidades. Se trata de un programa fundacional desde lo epistémico-teórico. En lo que concierne a lo político, el programa (es decir, la lectura cuyo modelo es el rizoma) tiene profundas consecuencias. Tensiona, en efecto, el modelo institucional del Estado, de centralidad ético-política que supone una determinada lógica (binaria) que se ha instalado a lo largo de la modernidad: «Desde siempre el Estado ha sido el modelo del libro y del pensamiento: el logos, el filósofo-rey, la trascendencia de la Idea, la interioridad del concepto, la república de los espíritus, el tribunal de la razón, los funcionarios del pensamiento, el hombre legislador y sujeto. El Estado pretende ser la imagen interiorizada de un orden del mundo y enraizar al hombre.» (Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, traducción: José Vázquez Pérez, Pre-Textos, Valencia, 2004, p. 28)

multiplicidades, deslocalizaciones, que se manifiestan interminablemente y que «terminan articulándolos sólo de un modo superficial y efímero, como un horizonte caótico, indeterminado, caracterizado por un acontecimiento inasible».⁴³⁴ Porque, después de todo, Deleuze y Guattari no avanzan con su crítica hacia aquella dimensión sustancial que contiene la cifra del capitalismo occidental hasta nuestros días que es objeto de la economía política y que permite el acceso a una nueva ontología del ser social que emerge en las últimas décadas.

Si la nueva lógica imperial es compleja, debe recurrirse a una multiplicidad de aportes para comprenderla. Por ello, desde estas estrategias teóricas que incluye el problema del Estado en perspectiva marxista (desde una lectura que asume la complejidad social y funcional del aparato estatal del capitalismo avanzado⁴³⁵) y los aportes del postestructuralismo, Antonio Negri elabora su tesis sobre una nueva forma de soberanía: el Imperio. Más allá de las críticas que ha recibido su propuesta⁴³⁶, lo cierto es que se ha constituido en una referencia obligada en el pensamiento político contemporáneo. Que permite, por cierto, a través de una indagación genealógica de las doctrinas políticas y jurídicas, demostrar cómo liberalismo es el fundamento ético-político en la conformación de la matriz imperial de nuestros días. Que incluso la semántica política que aspira a la emancipación a través de la democracia y los derechos humanos ha contado con los sucesivos aportes del «liberalismo doctrinario» desde los albores de la modernidad.

3-Notas sobre el nuevo tiempo histórico

a) Capitalismo imperial

Desde sus primeras producciones sobre Hegel y el historicismo alemán del siglo XIX, siguiendo con Marx y las diversas variantes del marxismo, llegando incluso hasta los

⁴³⁴ Hardt, Negri, *Imperio*, op. cit., p. 40.

⁴³⁵ No podemos dejar de mencionar la importancia que ha tenido la obra de Max Horkheimer y Theodor Adorno para el surgimiento de una perspectiva crítica. Diversos desarrollos de las teorías críticas contemporáneas le deben mucho a los aportes que hicieron en su momento. Para nuestros propósitos reviste particular importancia la lectura sobre el carácter paradójico, contradictorio y aporético del proyecto de la Ilustración. Sobre todo de una crítica a la confianza de la razón y la ciencia moderna para dirigir los asuntos humanos y dominar la naturaleza. Aparece en entredicho el fundamento de la forma ético-política liberal, en especial la pretensión emancipatoria de su proyecto normativo. Acerca del concepto de Ilustración y las insalvables aporías que significa en el pensamiento occidental, véase Max Horkheimer, Theodor Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, introducción y traducción: Juan José Sánchez, Editorial Trotta, Madrid, 1998, pp. 59-95.

⁴³⁶ Existe una temprana crítica a la indagación de Hardt y Negri que aborda aspectos sustanciales de los recursos teóricos que fueron utilizados en *Imperio*. Se trata, en efecto, de los cuestionamientos del politólogo Atilio Borón. Entre sus diferentes críticas, se destaca aquellas que insisten en la debilidad teórica de la reflexión sobre el imperialismo, especialmente por limitarse a la perspectiva de los países centrales, en particular «dentro de los límites del *establishment* académico franco-americano», mientras que desplaza la producción bibliográfica de los periféricos. La crítica también está dirigida contra aquello que ya hemos señalado a propósito de la crisis de la soberanía estatal y la necesidad de considerar el problema desde las diferencias relativas entre los Estados considerados potencias y aquellos que más bien tienen un rol subalterno en el escenario internacional. (Cf. Borón, Atilio, *Imperio e Imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri*, CLACSO, Buenos Aires, 2002, pp. 15-17; pp. 89-94) No obstante, si bien hay críticos que destacan estos aspectos teóricos sobre la superación del imperialismo y la decadencia de los Estados-Nación, es igualmente cierto que Michael Hardt y Antonio Negri no han dejado de insistir que su investigación es de carácter provisional, cabe decir, que «proponen su nueva visión global del imperio como una tendencia, como un proceso en curso». (Rush, Alan, «La teoría posmoderna del Imperio (Hardt & Negri) y sus críticos», en Borón, Atilio (Comp.), *Filosofía Política Contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía*, CLACSO, Buenos Aires, 2003, pp. 288-290)

importantes aportes de Foucault y Deleuze-Guattari, la obra de Antonio Negri es basta y compleja pero al mismo tiempo coherente en el propósito de sacar a luz las tramas de nuestro tiempo histórico.

Su tesis central indica que «en el ámbito de desarrollo capitalista, se ha llegado al final del Estado-nación», y, al mismo tiempo, «capitalismo recorre, la última fase, la imperial».⁴³⁷ Se trata, por lo tanto, de una perspectiva histórico-crítica la que propone Negri, resultando por ello imprescindible una periodización histórica para delimitar el orden de problemas abordado en el análisis de la forma política imperial. Acorde a la articulación con la evolución del capitalismo y los estudios que realizara Marx sobre los inicios de la «gran industria», el pensador italiano distingue una primera etapa que se extiende «desde 1870 hasta la Primera Guerra Mundial, de la Comuna de París a la Revolución rusa de 1917» (que coincide con la consolidación del Estado-Nación moderno) y una segunda que desarrolla desde el fin de la Gran Guerra hasta 1968.⁴³⁸

«Como ya hemos comentado, Marx considera el Estado-nación como un obstáculo para el desarrollo capitalista, como un residuo de la época precapitalista que, aun habiendo sido un estímulo formidable para la acumulación originaria, queda, sin embargo, como algo sólo parcialmente identificable con el capital. Esta afirmación de Marx debe analizarse, sin embargo, en relación con el desarrollo político de las formas capitalistas de acumulación. Y si, precisamente, en la primera fase la distinción entre soberanía y capital (entre el concepto de soberanía y el de capital) es sin duda profunda, a medida que se produce el desarrollo capitalista se forman entre ambos conceptos relaciones si no de homología, o incluso de identidad, sí ciertamente de analogía. En la medida en que la sociedad viene subsumida en el capital (es decir, se pasa de la *subsunción formal del trabajo a la subsunción real*), toda relación social se convierte en cierto sentido en una relación productiva: en este momento, pues, *las relaciones de soberanía y de capital pueden, de algún modo, superponerse.*»⁴³⁹

Concluidos estos periodos históricos que se identifican a partir de la estrecha articulación de la base material del capitalismo y las funciones asumidas por el Estado-Nación, surge el nuevo tiempo histórico del Imperio. La perspectiva lúcida de Marx sólo puede dar cuenta de la primera etapa considerada, sobre todo si se tiene en cuenta que no existe en su obra una reflexión sistemática sobre el Estado y que se debe fundamentalmente a que considera al desarrollo del capitalismo industrial como un acontecimiento externo, que no necesita del poder estatal aunque sí ocupara un papel fundamental en la acumulación originaria.⁴⁴⁰

⁴³⁷ Negri, Antonio, «Del método histórico», en Negri, Antonio, Hardt, Michael, Zolo, Danilo, *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, traducción: Rosa Rius y Pere Salvat, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2004, pp. 50-51.

⁴³⁸ *Idem*, p. 51.

⁴³⁹ Negri, Antonio, «Del método histórico», en *Guías...*, *op. cit.*, pp. 57-58. «Come accennato, Marx considera lo Stato-nazione come un ostacolo allo sviluppo capitalistico, come residuo di epoca precapitalista, anche se è stato un formidabile primitiva accumulazione stimolo rimane, tuttavia, come qualcosa che solo in parte identificabile con la capitale. Questa affermazione di Marx, tuttavia, per quanto riguarda lo sviluppo politico di forme di accumulazione capitalista deve essere analizzato. E se, in effetti, nella prima fase della distinzione tra sovranità e capitale (tra il concetto di sovranità e del capitale) è sicuramente profonda, come lo sviluppo capitalistico si verifica si formano tra i due rapporti concetti se non omologia, o anche l'identità, sì certamente analogia. Nella misura in cui la società è sussunta nel capitale (cioè, passando dalla *sussunzione formale del lavoro per sussunzione reale*), ogni relazione sociale diventa in un certo senso in un rapporto produttivo: in questo momento, poi, *rapporti di sovranità e capitali possono, in qualche modo si sovrappongono.*» (Negri, Antonio, «Il metodo storico», en Negri, Antonio, Hardt, Michael, Zolo, Danilo, *Guide. Cinque lezioni su Imperio e dintorni*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2003, pp. 55-56)

⁴⁴⁰ Marx es la referencia obligada al momento de pensar el método histórico y la consecuente periodización que estamos considerando, en especial del tiempo nuestro, el presente, el del Imperio. En este sentido, son fundamentales los *Grundrisse* del gran pensador de Tréveris a los que Negri le había dedicado un estudio sistemático que lleva por título *Marx más allá de Marx (Marx Oltre Marx)*, 1998) y

Por eso, cualquier abordaje de la lógica imperial tiene que incorporar análisis sistemáticos sobre el Estado, en especial del carácter regulador del aparato estatal sobre la economía capitalista. También debe dar cuenta que en el periodo actual, imperial, trae una serie de profundas transformaciones que pueden apreciarse en las relaciones laborales (con «procesos de automatización de las fábricas y de informatización de lo social») que conlleva a que pierda relevancia el «trabajo material» a favor del «*obrero social*», no sólo por la necesidad de cooperar en redes productivas sino, también, porque se vuelve «*inmaterial*», más «móvil, poliforme y flexible», este proceso se combina y retroalimenta con la emergencia de una cultura de consumo signadas por «formas de *individualismo*» que devienen de la primacía del mercado cuyos «modelos de regulación» se desarrollan alrededor de «*líneas multinacionales*».⁴⁴¹

Todas aquellas categorías que conocemos desde la modernidad para definir el trabajo, la economía, el Estado o la nación se nos presentan vetustas, poco nos sirven para comprender esta nueva etapa histórica. He allí la necesidad de «movernos con otras determinaciones conceptuales». Si el surgimiento de una soberanía global o Imperio es un acontecimiento inédito en la historia, entonces exige un «salto en la explicación científica que lo modifica todo y nos obliga a reconsiderar las categorías con las que hemos trabajado», e incluso hasta el extremo que no es desacertado considerar las categorías «anteriores como condenadas a la extinción». La perspectiva propone un «nuevo léxico», si bien no interpreta este tiempo ni en la línea de aquellas las lecturas de la posmodernidad ni tampoco como radicalización de la modernidad, ya que considera que aquella exigencia de una revisión de los conceptos se sustenta en una «concepción de la causalidad histórica

que era resultado de un curso dictado en nueve seminarios en 1978 en la École Normale Supérieure de rue d'Ulm. Ahora, en el contexto de la indagación sobre la nueva forma imperial que está transformando al mundo, Negri destaca el aporte del pensador de Tréveris en la comprensión de la lógica del capitalismo que «subsume a la sociedad organizándola a su imagen y semejanza», transformando la esencia del trabajo que pasa de ser productivo a ser «intelectual, cooperativo, inmaterial». Para el filósofo italiano la importancia de los *Grundrisse* se renueva con las tesis de Gilles Deleuze que llega a considerar a la «teoría marxiana como dispositivo ontológico» en tanto que revela la nueva configuración del capitalismo y la «‘producción de subjetividad’» en la era del posfordismo y la posmodernidad: «Si hoy, veinte años después desde que escribí este texto, lo reescribiera de nuevo, creo que haría vivir en su interior ampliamente la exigencia indicada por Deleuze. Creo también que concedería mucho más espacio al análisis del ‘trabajo inmaterial’ (intelectual, cooperativo), insistiendo sobre todo en las dimensiones vitales del trabajo productivo, en la densidad del contexto biopolítico en el cual el devenir del trabajo industrial se ha hecho ‘producción de subjetividad’.» (Negri, Antonio, *Marx más allá de Marx*, traducción: Carlos Prieto del Campo, Ediciones Akal, Madrid, 2001, pp. 8-9) En el periodo histórico del imperio aparece por lo tanto un desplazamiento de «la teoría de la causa desde el horizonte mecanicista (más o menos dialéctico) a la teoría del dispositivo», pero, como luego veremos, esta potencialidad teórico-crítica ya estaba en los análisis de Marx sobre el capitalismo del siglo XIX, siempre y cuando no se acuda a una lectura causal-determinista que permita la recepción de los notables estudios de Foucault y Deleuze. (Negri, «Del método histórico», en *Guías...*, op. cit., p. 59)

⁴⁴¹ Negri, «Del método histórico», en *Guías...*, op. cit., pp. 55-56. Negri aclara que su lectura no pretende impugnar la obra de Marx. Al contrario, situándose al interior de los desarrollos elaborados por Marx, destaca su importancia sin por ello elaborar una serie de críticas con el fin de ampliar su obra científica. El filósofo italiano insiste en que su perspectiva se sitúa decididamente desde la ontología marxista aceptando dos de sus presupuestos fundamentales, el primero que considera al trabajo como creador y productor de mundo en que vive, y el segundo que establece que el «trabajo será siempre explotado mientras exista el capitalismo». Lo que se busca con el fin de captar una de las notas específicas del nuevo tiempo histórico del Imperio son las profundas transformaciones que se han dado en el mundo del trabajo. El hecho es evidente e incontestable: «el trabajo cambia y se convierte cada vez más en una *actividad cognitiva*». Pero, al mismo tiempo, este cambio fundamental no significa que no siga siendo «*trabajo explotado*». Analizando lo primero se coloca el acento en un dato objetivo que constituye el mundo moderno del capitalismo y que se proyecta hasta el presente. Pero el segundo es igualmente esencial en una ontología marxista que no puede renunciar a liberar al hombre de la opresión que produce el capitalismo. (*Idem*, pp. 80-81)

que encuentra en la dinámica de las luchas la razón de la modificación de la realidad histórica y de la ruptura conceptual». ⁴⁴²

Si la novedad del nuevo tiempo histórico exige un «nuevo léxico» y, al mismo tiempo, una aproximación cuidadosa a la comprensión de la estructura de la matriz imperial que se ha ido conformando desde hace algunas décadas, no caben dudas que uno de los aportes más importantes del pensamiento de Antonio Negri es la relevancia teórica concedida al Estado. Sin embargo, surge una aporía fundamental, un problema que atraviesa la tesis principal de la indagación sobre el Imperio. Nos referimos a la paradójica situación de la soberanía estatal que por una parte tiene una crisis fundamental en su significado, alcances y relevancia como la matriz central del poder político (hasta el extremo de hacer obsoleto buena parte del lenguaje político legado por la modernidad), por otra, asume se refuerza y privilegia una función esencial del Estado: la seguridad contra la amenazas de sus enemigos.

b) Guerra civil mundial

Existe un acontecimiento fundamental en los comienzos del siglo XXI: el 11 de septiembre de 2001. No fueron desacertadas las observaciones inmediatas que lo calificaban al suceso de trascendental, un quiebre histórico que iría a configurar siglo que se inicia. ⁴⁴³ Algunos, contra los diagnósticos que indicaba la crisis de la soberanía estatal por los procesos de globalización, llegaron a considerar que se reactualizaba el poder soberano del Estado-Nación moderno tal vez como pocas veces en la historia ante las exigencias de atender las amenazas a la seguridad que plantea el nuevo escenario mundial.

No obstante, para Antonio Negri el diagnóstico es mucho más complejo. El concepto de soberanía se ha transformado radicalmente. Así, desde la época de los imperios coloniales donde las potencias extendían a sus colonias su poder soberano de sus respectivos Estados-Nación. Si bien es una etapa de transición también puede sostenerse que la soberanía mantiene su carácter fundamental durante el periodo de la Guerra Fría. Luego del fin del enfrentamiento Este-Oeste se «produjo una *transformación de la forma efectiva de soberanía*» al aparecer una superpotencia con suficiente capacidad como para detentar con preeminencia la soberanía. ⁴⁴⁴

Pero tal transformación no sólo se debe a un criterio cuantitativo sobre el número de Estados-Nación que puedan detentar esa preponderancia estratégica, sino más bien es de carácter cualitativo y que tiene que ver con la perspectiva que se utilice para su comprensión, ya sea «molar» en cuanto se «refiere a amplios agregados o grupos estadísticos» los cuales, «mediante procesos de integración y representación» conforman, un «conjunto cohesionado y unitario», o bien, «molecular» en tanto se refiere a «micromultiplicidades», es decir, a «singularidades que forman constelaciones o redes no homogéneas». La identificación del enemigo que amenaza la seguridad del Estado puede realizarse con claridad desde una perspectiva «molar», no obstante, se hace menos ubicuo si tal identificación se realiza desde una lectura «molecular». ⁴⁴⁵

Resulta complejo el *status* del enemigo cada vez que se ha tratado de definirlo. Ahora bien, esta dificultad se acentúa con el surgimiento de la forma política imperial. Se produce la dificultad para distinguir entre exterior e interior, o sea, surge una *soberanía*

⁴⁴² *Idem*, pp. 56-57.

⁴⁴³ Sobre la significación de este gran acontecimiento, véase la lúcida reflexión de Jean Baudrillard, «La violencia de lo mundial», en Baudrillard, Jean, Morin, Edgar, *La violencia del mundo*, traducción: Pedro Ubetone, Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2004, pp. 11-30.

⁴⁴⁴ Hardt, Michael, Negri, Antonio, «Soberanía», en *Guías...*, *op. cit.*, p. 64.

⁴⁴⁵ *Idem*, pp. 63-64.

global, una «nueva forma de *soberanía carente de exterior*» que no «diferencia entre dentro y fuera». Como los enemigos que tiene que enfrentar el Estado son «redes invasoras, no localizables e invisibles», tiende a primar una lógica «molecular» en la determinación de las amenazas a la seguridad del Estado. Al mismo tiempo, este desplazamiento, que nos señala Negri tal vez siempre ha existido, pero lo que realmente quiere significar es que «en la actualidad ningún Estado-nación, ni siquiera el más poderoso, es soberano».⁴⁴⁶

Como se hace dificultosa la distinción entre exterior e interior, y si al mismo tiempo no existe un poder único, sino una «forma global de soberanía que carece de exterior», se sigue que a guerra contra las amenazas a la seguridad se transforma en guerra civil al convertirse en «un conflicto interno de una única sociedad convertida en una sociedad global». Se trata, en efecto, de una forma de «*guerra civil molecular*» la que se ha ido conformando progresivamente en los últimos años.⁴⁴⁷ Nada en las categorías de la tradición doctrinal de la filosofía política y del derecho político permite captar esta transformación fundamental del concepto de soberanía. Ni las teorías de Jean Bodin o Thomas Hobbes que se centraban en «el poder de vida y de muerte» o *Vitae necisque potestas* como expresión del poder absoluto de la soberanía, ni el intento de Carl Schmitt por actualizar su esencia, ni tampoco el de Giorgio Agamben que, ampliando la tesis anterior, considera que es la «antigua forma del bando la esencia del Estado soberano de excepción». Es por ello que Negri destaca a Maquiavelo antes que Bodin y Schmitt para

⁴⁴⁶ *Idem*, p. 65. Entre las amenazas a la seguridad que actualmente enfrentan los Estados-Nación encontramos el terrorismo. Se trata, en efecto, de una metodología del uso de la violencia. Pero el terrorismo es un fenómeno relativamente novedoso que no hay que confundir con algunas experiencias históricas que adoptan una forma no convencional del uso de la fuerza. Así, justamente, el fenómeno del combatiente irregular ha tenido diversas denominaciones a lo largo del tiempo, por ejemplo, partisanos, guerrilleros, rebeldes, o, como se le llama actualmente, insurgentes. Junto a éstas existen, por supuesto, otras denominaciones. Además, se pueden encontrar innumerables ejemplos históricos, que incluso se remontan a varios siglos, acerca de este fenómeno de movimientos que hicieron la guerra en una forma no convencional. Recientemente en la Segunda Guerra Mundial durante la ocupación alemana en algunos países europeos se dieron importantes movimientos partisanos. O, también, al promediar el siglo XX en algunos países sometidos a dominación colonial bajo la bandera de liberación nacional o lucha anticolonial surgieron movimientos de liberación que, en líneas generales, se los llamaba guerrilla. Justamente, en *Teoría del partisano. Acotación al concepto de lo político (Theorie des partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, 1963), Schmitt llama la atención acerca del advenimiento del fenómeno del partisanismo, una de cuyas manifestaciones más importantes fue guerrilla española que luchó contra las tropas invasoras de Napoleón entre los años 1808-1813. Los partisanos son los asumen la beligerancia irregularmente contra un ejército invasor. Se trata de un fenómeno novedoso. El partisano es el que «toma parte», la palabra viene de partido. El partisanismo interesa en un contexto moderno porque asume dos formas de guerra, la guerra intraestatal o guerra civil y la guerra colonial. Es algo novedoso, no hacía falta la comprensión teórica del fenómeno partisano. Hasta ahora la guerra siempre ha sido acotada a los combatientes regulares, que actuaban bajo las reglas de la guerra por las cuales los enemigos reconocían mutuamente su derecho a la guerra. En cambio, el partisano se sitúa al margen de la ley, es más, pretende que el Estado al cual le hace la guerra no lo considere bajo la forma de justicia convencional, resiste con ello cualquier forma de limitar el enfrentamiento, exige una «enemistad absoluta», una negación total del Otro. (Schmitt, *Teoría del Partisano...*, *op. cit.*, pp. 13-18) Resulta problemática la definición de terrorismo. Una forma provisional de conceptualizarlo puede ser recurriendo a los medios que se utiliza y no sólo a la concepción estrategia del recurso a la guerra no convencional. Proponemos, en tal sentido, siguiendo a Mónica Pinto, la presente noción: «En todo caso, queda claro para cualquiera que aludir al terrorismo supone como mínimo referir a cualquier acto destinado a causar la muerte o lesiones corporales graves a un civil o a cualquier otra persona que no participe directamente en las hostilidades en una situación de conflicto armado, con el propósito de intimidar a una población u obligar a un gobierno o a una organización internacional a realizar un acto o a abstenerse de hacerlo». (Pinto, Mónica, «Terrorismo y Derechos Humanos», en *Revista Jurídica de Buenos Aires*, N° 2002-2003, Lexis Nexis-Abelardo Perrot, Buenos Aires, 2004, p. 107)

⁴⁴⁷ Hardt y Negri, «Soberanía», en *Guías...*, *op. cit.*, p. 68.

una «teoría realista de la soberanía» que tenga en cuenta el conflicto entre diversos poderes.⁴⁴⁸

«No se trata de una guerra civil molar -el poder soberano se frustrará siempre cuando intente identificar al enemigo en una única raíz diabólica-, sino de una guerra civil molecular y dispersiva. Precisamente cuando el Imperio se constituye como una soberanía imperial, entra en crisis, no por estar amenazado por un enemigo exterior (ya no hay el 'fuera' del Imperio), sino por una multitud de tensiones internas esparcidas en todas direcciones. La soberanía no es, por tanto, un poder absoluto. Se basa en hipótesis por las cuales es capaz de resolver las diferentes hostilidades, y, de vez en cuando, intervenir en la descomposición espacio-temporal de las relaciones de fuerza. Como decía Heráclito, la soberanía es guerra, y la guerra nunca es un simple juego entre dos, sino que está definida por una multiplicidad, una multitud.»⁴⁴⁹

No obstante, con reservas tiende a imponerse el modelo schmittiano del estado de excepción. Con la extensión de esta lógica de la excepcionalidad aparece un conflicto insalvable con los fundamentos de la forma ético-política liberal. Como lo apreciamos, paradójicamente coexiste una lógica *iuscéntrica* con una lógica *cratoscéntrica*, justamente en el momento en que supuestamente se abre un período de paz global que definitivamente ha superado formas históricas de enfrentamientos violentos.⁴⁵⁰ Se produce con ello un trastrocamiento de las categorías jurídico-políticas al tener un carácter indeterminado en lo espacial y temporal. Otra consecuencia importante que podemos señalar apunta a que siendo la enemistad «abstracta e ilimitada», del mismo se tiende a que los amigos se alían de un modo universal. No sorprende, como luego veremos, el

⁴⁴⁸ *Idem*, p. 70. Precisamente, como hemos estado analizando, se produce un trastrocamiento de las categorías político-jurídicas que provienen de la modernidad. En este sentido, acerca del problema de la guerra y la paz, así también como las transformaciones de sus significados en la modernidad y en la posmodernidad, véase Eric Alliez y Antonio Negri, «Paz y guerra», traducción: Ernesto Hernández, en *Nómadas. Revista de Ciencias Sociales*, N° 19, Bogotá, 2003, pp. 11-17.

⁴⁴⁹ Hardt y Negri, «Soberanía», en *Guías...*, *op. cit.*, p. 69. «Questa non è una guerra civile molare -Il potere sovrano è sempre frustrato quando si cerca di individuare il nemico in una singola radice diabolica, ma una guerra civile molecolare e dispersivo. Proprio quando l'Impero è stato stabilito come una sovranità imperiale, in crisi, non può essere minacciato da un nemico esterno (non più il 'fuori' del Impero), ma da una moltitudine di tensioni interne sparsi in tutte le direzioni. Sovranità non è, quindi, un potere assoluto. Essa si basa su ipotesi con la quale è in grado di risolvere i vari ostilità, e, di tanto in tanto, di intervenire nei rapporti spazio-temporali di forza decadimento. Come ha detto Eraclito, la sovranità è la guerra, e la guerra non è mai un semplice gioco tra i due, ma è definita da una molteplicità, una moltitudine.» (Negri, Antonio, «Sovranità», en Negri, Antonio, Hardt, Michael, Zolo, Danilo, *Guide. Cinque lezioni su Imperio...*, *op. cit.*, p. 68)

⁴⁵⁰ Surge una aporía fundamental que atraviesa al Estado de Derecho. Así, aún caben elaboraciones teóricas más actuales como el paradigma garantista de Ferrajoli, que sitúa la discusión de la legitimidad dentro del ordenamiento jurídico y la refiere a la adecuación sustancial de las normas con valores, principios y garantías fijados en la Constitución. (Ferrajoli, Luigi, *Derechos y garantías. La ley del más débil*, prólogo: Perfecto Andrés Ibáñez-traducción: Perfecto Andrés Ibáñez y Andrea Greppi, Editorial Trotta, Madrid, 2009, p. 26) De allí la perplejidad que supone la radicalización del estado de excepción que viene instalándose en los últimos años. El mismo Ferrajoli insiste en la negación de los fundamentos normativos del Estado de Derecho ante la proliferación de los mecanismos de excepcionalidad legal. Claro, una contradicción en los términos implica el nuevo escenario de guerra contra el terrorismo desde el 11 de septiembre. Por tal razón el tratadista italiano exige una clara delimitación conceptual entre guerra y terrorismo justamente para comprender el *statu* jurídico del Otro, de aquél que se pretende combatir. La dislocación de los significados no es una simple cuestión terminológica. Tiene, de hecho, profundas implicaciones en los sucesos contemporáneos. Incluso hasta el extremo de legitimar al terrorismo declarándole la guerra, algo que justamente pretenden los terroristas para hacer políticamente sus demandas. Ante la confusión semántica y la escalada de la violencia de los Estados como respuesta a la amenaza terrorista, se hace importante la precisión terminológica con el fin de evitar el quiebre del derecho internacional como consecuencia de la prepotencia fundamentalista de Occidente. Sobre este tema, véase Luigi Ferrajoli, «Guerra y terrorismo internacional. Un análisis del lenguaje político», *Anuario Mexicano de Derecho Internacional*, traducción: Miguel Carbonell, UNAM, Vol. IX, México, 2009, pp. 13-33.

renacimiento del concepto de «guerra justa» que lleva a que todos se unan en combatir al enemigo terrorista: «Toda la humanidad puede en principio estar unida contra un concepto o práctica abstracta como el terrorismo».⁴⁵¹ Tampoco tiene que llamar la atención que, por medio del modelo de la «guerra justa», el paralelismo histórico pertinente sea con las guerras de religión que otrora asolara los pueblos europeos y asocia como malvados a todos aquellos definidos como enemigos que, valga decirlo, está enemistado con toda la humanidad, «el mal es el enemigo de toda la humanidad».⁴⁵²

El nuevo tiempo histórico trae nuevos problemas y la necesidad de que la teoría política puede elaborar un «nuevo léxico» para dar cuenta de su significado, sobre todo cuando se considera la crisis de los paradigmas de la Ciencia Política que exige un «nuevo umbral teórico» como se pretende en *Imperio*. Si la era imperial exige este esfuerzo teórico, al mismo tiempo esa tarea se torna dificultosa dada la dependencia que tenemos de siglos de reflexión que nos han provisto del lenguaje jurídico-político que conocemos.

Antonio Negri es consciente de ello. Como tal empresa es imposible, no por ello deja de insistir la necesidad de incorporar diversos desarrollos teóricos que nos permitan comprender el tiempo presente. Si el marxismo constituye una de las influencias más importantes en el filósofo italiano, también es cierto que sus propios aportes a la tradición fundada por el gran pensador de Tréveris están en su reflexión sistemática sobre el Estado, contando al mismo tiempo con las inestimables contribuciones del postestructuralismo francés a la comprensión de la máquina del poder político que surgiera en los albores de la modernidad, el *Leviathan*. Y si bien el campo referencial sobre lo político se nos hace complejo, la dinámica del Estado nos muestra que el «liberalismo doctrinario» es la fundamentación última del orden imperial y legitima en última instancia los diversos mecanismos del uso de la fuerza del Estado Policía y las sofisticadas formas de dominio de su dimensión material-biopolítica.

4-Forma política-jurídica imperial

a) Acerca del dilema de la soberanía estatal

Imperio comienza con una afirmación provocadora: «El imperio es el sujeto político que efectivamente regula estos intercambios globales, el poder soberano que gobierna el mundo».⁴⁵³ A primera vista, la soberanía como facultad esencial del Estado-Nación ha

⁴⁵¹ Hardt, Michael, Negri, Antonio, *Multitude. War and democracy in the age of Empire*, The Penguin Press, New York, 2004, pp. 14-15. (La traducción es nuestra). «One consequence of this new kind of war is that the limits of war are rendered indeterminate, both spatially and temporally. [...] All of humanity can in principle be united against an abstract concept or practice such as terrorism.»

⁴⁵² *Idem*, pp. 15-16. (La traducción es nuestra). «Posing the enemy as evil serves to make the enemy and the struggle against it absolute and thus outside of politics-evil is the enemy of all humanity. (The category of a crime against humanity, which has in effect been transformed from an element of the Geneva Convention into global penal code, is perhaps the legal concept that most clearly makes concrete this notion of evil.)»

⁴⁵³ Hardt, Negri, *Imperio*, *op. cit.*, p. 11. Como hemos podido apreciar, la indagación sobre la nueva forma política imperial es compleja. También, como lo hemos señalado, la producción de Antonio Negri es vastísima. Muchos itinerarios de sus tempranas investigaciones son recuperados posteriormente en la etapa más madura de su pensamiento. Teniendo en cuenta los límites de nuestra indagación, nos hemos concentrado en aquellas que consideramos grandes sistematizaciones sobre Imperio que el filósofo italiano elabora en colaboración con Michel Hardt: *Imperio* (2000), *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio* (2004) y *Commonwealth* (2009). Resulta la más importante la primera de estas publicaciones en cuanto contiene todos aquellos desarrollos teóricos que Negri considera fundamentales para comprender el nuevo «poder soberano que gobierna el mundo», es decir, esta «forma global de soberanía» que es el Imperio. Considerando los amplios debates y polémicas que generara la tesis de Hardt y Negri aparecen luego una serie de ampliaciones y precisiones que, en realidad, no altera la

entrado en una inevitable crisis, en una crisis que la hace inoperante en el ejercicio del poder que reside en otras instancias, difusas, desterritorializadas y no-políticas. No obstante, lo que en efecto sostienen Hardt y Negri es que el significado y los alcances de la soberanía estatal se han modificado sustancialmente, «*La decadencia de la soberanía de los Estados-nación no implica, sin embargo, que la soberanía como tal haya perdido fuerza*», ya que la hipótesis del libro plantea que la soberanía tiene una nueva forma que reúne un conjunto de organismos nacionales y supranacionales «unidos por una única lógica de dominio», siendo, justamente, el Imperio es la «nueva forma global de soberanía».⁴⁵⁴

Lejos de ser una mera caracterización de ciertos fenómenos, Negri ofrece un intento sistemático por comprender esta nueva configuración del poder que surge con los crecientes procesos de globalización. Imperio es un concepto que exige nuevas herramientas teóricas para abordar la compleja trama de un poder que no tiene fronteras, que a diferencia del imperialismo moderno y colonial (el de los Estados-Nación) no se basa en la conquista. Se trata de un régimen que «suspende la historia», que pretende clausurarla, también busca ejercer poder en cada aspecto de lo social, «procura gobernar directamente toda la naturaleza humana» (el biopoder) y, por último, se presenta a sí mismo como pacífico.⁴⁵⁵

«Deberíamos señalar que empleamos la palabra ‘imperio’ no como una *metáfora*, la cual exigiría demostrar las semejanzas entre el orden mundial actual y los imperios de Roma, China, el continente americano y algunos otros, sino más bien como un *concepto* que requiere fundamentalmente un enfoque teórico. El concepto de imperio se caracteriza principalmente por la falta de fronteras: el dominio del imperio no tiene límites. Ante todo, pues, el concepto de imperio propone un régimen que efectivamente abarca la totalidad espacial o que, más precisamente, gobierna todo el mundo ‘civilizado’. Ninguna frontera territorial limita su reino. En segundo lugar, el concepto de imperio no se presenta como un régimen histórico que se origina mediante la conquista, sino más bien como un orden que efectivamente suspende la historia y, en consecuencia, fija el estado existente para toda la eternidad [...] como un régimen que no tiene fronteras temporales y, en este sentido, está más allá de la historia o en el fin de la historia. En tercer lugar, el dominio del imperio opera en todos los registros y penetra hasta las profundidades del mundo social. [...] No sólo regula las interacciones humanas, además procura gobernar directamente toda la naturaleza humana. El objeto de su dominio es la vida social en su totalidad; por consiguiente, el imperio presenta la forma paradigmática del biopoder. Finalmente, aunque la práctica del imperio está continuamente bañada en sangre, el concepto de imperio siempre está dedicado a la paz: una paz perpetua y universal, que trasciende la historia.»⁴⁵⁶

formulación original sobre la novedad de la forma política imperial. *Multitud* y *Commonwealth* amplían y profundizan muchas de las consideraciones vertidas en la primera publicación, o, sobre todo, colocan el acento en la propuesta superadora de aquella forma política imperial que, en la perspectiva de los autores, no deja de frustrar cualquier proyecto emancipatorio. Ahora bien, por los límites de nuestra investigación no podremos abordar la propuesta ético-política de Negri. Pero se nos hace preciso aclarar que sus consideraciones no sólo son importantes por su originalidad, sino que, como corresponde a una perspectiva de inspiración marxista que no puede dejar de escindir teoría y praxis (si bien los autores de *Imperio* prefieren considerar a su primer intento «más un manifiesto teórico que un manifiesto político»), al mismo tiempo permiten comprender aquellos conceptos que posibilitan abordar el diagnóstico epocal, es decir, el nuevo tiempo histórico que la forma imperial trae consigo.

⁴⁵⁴ Hardt y Negri, *Imperio*, op. cit., p. 11.

⁴⁵⁵ *Idem*, pp. 13-14.

⁴⁵⁶ Hardt y Negri, *Imperio*, op. cit., pp. 13-14. «We should emphasize that we use ‘Empire’ here not as a *metaphor*, which would require demonstration of the resemblances between today’s world order and the Empires of Rome, China, the Americas, and so forth, but rather as a *concept*, which calls primarily for a theoretical approach. The concept of Empire is characterized fundamentally by a lack of boundaries: Empire’s rule has no limits. First and foremost, then, the concept of Empire posits a regime that effectively encompasses the spatial totality, or really that rules over the entire ‘civilized’ world. No territorial boundaries limit its reign. Second, the concept of Empire presents itself not as a historical regime originating in conquest, but rather as an order that effectively suspends history and thereby fixes

Acaso una advertencia por demás sensata es la importancia de considerar este orden de problemas desde los procesos que se dieron en el espacio europeo, que luego se transforman en el euroestadounidense, no porque estas «regiones son la fuente exclusiva o privilegiada de las nuevas ideas y de la innovación histórica», sino porque fundamentalmente estas son las rutas geográficas desde la que surge la actual configuración del imperio y del capitalismo. Es por ello que una «genealogía del imperio» nos demuestra que su origen es europeo, pero su «lógica de dominio» se ha extendido por todo el mundo.⁴⁵⁷

De este modo, con el fin de historizar el problema de la soberanía, nuestro autor avanza en su *estrategia genealógica* estableciendo sus orígenes en los albores de la modernidad, en especial, la idea del Estado-Nación a través del concepto de «soberanía nacional» que surge en el contexto de las guerras de religión de los siglos XVI con Jean Bodin⁴⁵⁸, y luego se profundiza durante la Revolución Francesa con Emmanuel Sieyès, pero que, siendo un concepto revolucionario, se combina con la tradición conservadora de la idea de nación, que, en última instancia significa «la solución hegemónica burguesa de la soberanía».⁴⁵⁹ Se trata de la solución del «liberalismo doctrinario». Cabe decir, que clausurando el Antiguo Régimen, el potencial revolucionario de los conceptos de nación (y que luego se superpone y tiende a ser desplazado por el de pueblo) se combina con la certidumbre jurídico-constitucional de la idea de soberanía, aunque, vale decirlo, es el mismo Estado el que constituyéndose a sí mismo también organiza a la nación en los comienzos de la modernidad.⁴⁶⁰

the existing state of affairs for eternity. [...] Empire presents its rule not as a transitory moment in the movement of history, but as a regime with no temporal boundaries and in this sense outside of history or at the end of history. Third, the rule of Empire operates on all registers of the social order extending down to the depths of the social world. [...] It not only regulates human interactions but also seeks directly to rule over human nature. The object of its rule is social life in its entirety, and thus Empire presents the paradigmatic form of biopower. Finally, although the practice of Empire is continually bathed in blood, the concept of Empire is always dedicated to peace - a perpetual and universal peace outside of history.» (Hardt, Michael, Negri, Antonio, *Empire*, Harvard University Press, Massachusetts, 2001, pp. xiv-xv)

⁴⁵⁷ Hardt y Negri, *Imperio*, op. cit., pp. 14-15.

⁴⁵⁸ *Idem*, pp. 96-97.

⁴⁵⁹ *Idem*, p. 99.

⁴⁶⁰ *Idem*, p. 100. En este intento por comprender la estructura fundamental del Imperio actual, Hardt y Negri avanza en su *estrategia genealógica* en este caso con el fin de dar cuenta del concepto de soberanía. No podemos aquí analizar los diversos itinerarios que recorren en su indagación. Pero lo cierto es que desde su intento genealógico (incluso, con una proximidad a un enfoque de historia de las ideas) buscan dar cuenta de la fundamentación del poder soberano en la historia de la filosofía y la historia de las doctrinas políticas desde el contraste entre la justificación que apele a la trascendencia o a la immanencia. Comienza con las bases del nuevo *espíritu de immanencia* entre los siglos XIII y XVI, cuando se «descubre la plenitud del plano de la immanencia» con nombres como Duns Escoto, Dante Alighieri, Nicolás de Cusa, Pico de la Mirandola, Francis Bacon, Galileo Galilei, Guillermo de Occam y Marsilio de Padua, cuya doctrinas estaban ligadas a los profundos cambios históricos que se estaba sucediendo y por los cuales «los cuerpos y las mentes experimentaron transformaciones fundamentales», es decir, este «proceso de subjetivación fue revolucionario en el sentido de que determinó un cambio paradigmático e irreversible del modo de vida de la multitud». (Hardt y Negri, *Imperio*, op. cit., pp. 74-77) Luego sigue con el Renacimiento y la Reforma en los siglos XVI y XVII que termina por consolidar no sólo la fractura de la unidad cristiana sino del nuevo impulso del «plano de la immanencia» por el cual «la modernidad misma se define crisis, una crisis nacida del conflicto ininterrumpido entre las fuerzas immanentes, constructivas, creativas y el poder trascendente que apuntaba a restaurar el orden» siendo Baruch Spinoza el gran exponente de este momento histórico ambiguo donde parecía que el absolutismo se reconstituía nuevamente: «podemos hallar testimonio de este hecho en la única pero enorme referencia: la filosofía de la immanencia de Spinoza que, durante la última mitad del siglo, dominó el pensamiento europeo». A continuación, sigue otro momento con la Ilustración que buscando resolver la señalada ambigüedad construye un «aparato trascendental capaz de disciplinar a una multitud de sujetos formalmente libres».

Posteriormente, en consonancia con la extensión del imperialismo, y de la consecuente expansión capitalista, se produce una resignificación de la relación pueblo y nación, primero en la forma de «racismo colonial» (en la que «construyen la identidad de los pueblos europeos en un juego dialéctico de oposiciones con sus Otros nativos»), y segundo, como lógica consecuencia de la aquella inscripción conservadora, que «un grupo, una clase o una raza hegemónica *representara* a la población en su conjunto» excluyendo a los demás.⁴⁶¹ Siguiendo el devenir de esta particular estructura político-jurídico occidental que le ha dado su sustentación ideológica al Estado Moderno, y teniendo en cuenta, además, el conflictivo devenir de la modernidad hasta nuestros días, lo cierto es que pasado la etapa del colonialismo europeo y su posterior crisis, es posible dilucidar los rasgos de esta nueva forma política que se está revelando: el Imperio.⁴⁶²

Su advenimiento incontrastable reviste diversas aristas. Nada del arsenal teórico crítico de la modernidad es útil para comprender su dinámica. Porque siendo esta lógica un permanente recurso a denunciar el dualismo entre un «‘adentro’» y un «‘afuera’» que el proyecto moderno inevitablemente trae consigo, incluso aquellos paradigmas que se presentaron como críticos, el poscolonial o el posmoderno, tampoco acertaron en impugnar el estado de cosas que deviene de la dominación imperial, pretendiendo, con sus recursos teóricos tomar distancia de los males de la modernidad y de su construcción institucional típica, el Estado Moderno. Porque si bien estos paradigmas han cuestionado fuertemente a las «ideologías del capital corporativo y del mercado mundial» postulando una «política de la diferencia, la fluidez y la hibridación» que definitivamente pudiera salir

(*Idem*, pp. 79-83) Y si bien para ello es fundamental el pensamiento de René Descartes y de Immanuel Kant, lo cierto es que la filosofía de Georg. W. Hegel termina de consumir este proceso afirmación del poder político, su inevitable determinación histórica, incluso a su real trasfondo: «la verdadera violencia de la conquista y el colonialismo europeos». Por último, como demuestra la filosofía hegeliana en la estrecha relación entre «la política y la metafísica europeas modernas», se consolida el proceso de afirmación de la soberanía del Estado y que, como respuesta a la conflictividad revolucionaria de las tendencias de la inmanencia, culmina en un «aparato político trascendente» con la obra de Thomas Hobbes y Jean Jacques Rousseau. (*Idem*, pp. 83-87)

⁴⁶¹ *Idem*, p. 100.

⁴⁶² Obviamente, como corresponde a la lógica de la modernidad tal proceso no deja de estar atravesado por experiencias conflictivas. Se trata, en efecto, de un ejercicio constante por establecer distinciones entre lo incluido y lo excluido, entre aquello que es definido como pueblo, como parte integrante de la comunidad política, y el otro, lo diferente, lo segregado: así si por un lado «dentro de sus fronteras, el Estado-nación y las estructuras ideológicas a su servicio trabajan incansablemente para crear y reproducir la pureza del pueblo», por otra parte hacia el exterior «el Estado-nación es una máquina que produce Otros, que crea diferencia racial y establece fronteras que delimitan y mantienen al moderno súbdito de la soberanía». Aparece la mutua implicación entre imperialismo de los Estados-Nación, colonialismo y racismo. Pero se trata de una extensión de la soberanía estatal (y de su «crisis permanente») como construcción jurídico-política moderna. Con el fin de comprender esta lógica conflictiva, Hardt y Negri señalan que incluso aquellos pensadores como Bartolomé de Las Casas, Tousaint L'Ouverture y Karl Marx que denunciaron el expolio, codicia y barbarie de colonialismo europeo no pudieron dejar de apreciarlo desde una mirada eurocéntrica postulando alguna forma de dignidad y libertad de los pueblos oprimidos en la dirección emancipatoria del proyecto moderno. (Hardt y Negri, *Imperio*, op. cit., pp. 110-113) Es por ello que para otros como Frantz Fanon, Edward Said y Jean Paul Sartre consideran que, en realidad, la construcción de la identidad nacional de los países europeos necesita para su afirmación de la negación del Otro: «En el imaginario colonial, el colonizado no es simplemente otro desterrado del mundo de la civilización; antes bien, se lo concibe y produce como Otro, como la negación absoluta, como el punto más distante del horizonte. [...] porque la diferencia con el Otro es absoluta, en un segundo momento puede invertirse y convertirse en el fundamento del Sí mismo. En otras palabras, el mal, la barbarie, y las tendencias licenciosas del Otro colonizado son lo que hacen posible la bondad, la urbanidad y la decencia del sí mismo europeo.» Proceso dialéctico de permanente construcción de la «alteridad e identidad» es el colonialismo europeo, pero esta negación del Otro y afirmación de lo nacional no deja de estar profundamente implicadas las construcciones ético-políticas emancipatorias del liberalismo. (*Idem*, pp. 119-121)

de la trampa de las «oposiciones binarias y el esencialismo de la soberanía moderna», lo cierto, es que paradójicamente, terminaron siendo funcionales a la matriz del poder del sistema capitalista que, lejos de retroceder ante tal cuestionamiento, se apropia de su aparente potencial crítico, lo resignifica, lo adapta a sus necesidades y termina por hacerlo estéril.⁴⁶³

El Imperio que está surgiendo trasciende las fronteras, va más allá de la clásica concepción moderna de la soberanía que distinguiera entre lo interno y lo externo, entre soberanía interior y exterior. Esta concepción moderna que desde una lógica binaria define Otro desde lo superior, europeo y civilizado, tiene una transformación sustancial que nuestros autores denominan «el triple imperativo del imperio»: el que supone una cosmovisión «magnánima» y «liberal», el segundo que llama «diferencial», y, por último, aquél que señala la dimensión «administrativa». En este caso, nos interesa particularmente el primero que califica de «magnánima» y «liberal», en tanto supone una cosmovisión ético-política en la que todos son incluidos independientemente de su nacionalidad, credo, género o raza, con lo cual el imperio se presenta tolerante y respetuoso, justamente, porque no hay diferencias; ya que suponiendo que un «velo de la ignorancia permite la aceptación universal» de todos se considera que si bien no existen diferencias más bien son de hecho ignoradas: «la ley de indiferencia neutral inclusiva es un fundamento universal, en el sentido de que se aplica universalmente a todos los sujetos que existen y que pueden existir bajo el dominio imperial».⁴⁶⁴

El Imperio es una nueva forma de poder. Es inédito en su extensión y pretensión de universalidad. No sólo «suspende la historia» proclamando su Fin, sino que va más allá en su intento de gobernar la completa naturaleza humana. Tiene, además, en el liberalismo su fundamentación ético-política. No obstante *la matriz liberal es sólo una mera fachada que hace legítima su dominación. Por cierto, se presenta ciertamente como «magnánima», tolerante y respetuosa de las diferencias, pero, al mismo tiempo, es funcional, produce y reproduce la fábrica de la subjetividad imperial y está profundamente comprometida en las diversas capturas que opera el sistema de dominación del capitalismo globalizado.* Simultáneamente, esta lógica del poder imperial sustenta una forma de ejercicio del poder soberano que busca obturar y destruir las amenazas a la seguridad al nuevo orden. Aparece por lo tanto un sobredimensionamiento de la lógica policial y militar que nos permiten hablar de la conformación de un Estado Policía.

b) La matriz jurídica del Estado Policía

La configuración de la soberanía imperial cuenta con los mecanismos jurídicos-constitucionales como expresión institucional de la matriz liberal. Resulta imprescindible

⁴⁶³ *Idem*, pp. 129-130.

⁴⁶⁴ *Idem*, pp. 178-179. Los otros dos imperativos del Imperio tratan de dar cuenta de la dimensión material-biopolítica del nuevo tiempo histórico. Así, el segundo imperativo se denomina «diferencial», pero se trata de una etapa de control que supone la «afirmación de diferencias aceptadas dentro el espacio del imperio». Se trata de diferencias «culturales y contingentes, antes que biológicas y esenciales», son tradicionales y ancestrales, pero sobre todo no son diferencias políticas que están lejos de generar conflictos insalvables como los que habían sucedido históricamente. Ahora se comprende cómo fue posible la ideología del multiculturalismo, que promovida insistentemente en las últimas décadas de la centuria pasada, es absolutamente compatible con la lógica del dominio imperial. Por último, tenemos el tercer imperativo del imperio bajo la etapa «administrativa» que organiza y jerarquiza esas diferencias en una «economía general de dominio». A diferencia del dominio colonial que construía desde «identidades puras, separadas» que «forjaba figuras fijas, distintivas», la lógica del imperio «impulsa la circulación del movimiento y la mezcla» postulando un modelo de «flexibilización» ya que tiene teniendo que adaptarse continuamente tiene que atender «múltiples variables complejas que cambian continuamente». (*Idem*, pp. 179-180)

abordar los mecanismos y dispositivos jurídicos que hicieron posible una reconfiguración del poder mundial luego de la Segunda Guerra Mundial. Esta «perspectiva jurídica» es el primer paso en la serialidad de los recursos teóricos para comprender la novedad que asume esta realidad imperial contemporánea, a la que Hardt y Negri llaman «formación jurídica» o «*constitución*».

Desde la *estrategia genealógica* empleada en *Imperio*, emprenden el análisis de estas formaciones jurídicas comenzando con el «derecho soberanos de los Estados-nación» hasta las «primeras figuras globales posmodernas del derecho imperial». Se puede considerar, en tal sentido, que primero con la Sociedad de las Naciones y luego con las Naciones Unidas se da este paso del «orden *internacional*» al «orden *global*» y que configura la nueva constitución imperial. Con las Naciones Unidas aparece un centro de producción jurídica supraestatal (y por ende global) que incluso hasta puede desempeñar un «papel jurídico soberano», esta construcción jurídico-política, de evidente inspiración kelseneana, supone un cambio sustancial con respecto a los antecedentes anteriores.⁴⁶⁵ Sin embargo, la pretensión de Kelsen de fundar una estructura racional y neutral de producción jurídica no podía menos que ser una vana ilusión, en tanto no tenía en cuenta las condiciones de la realidad política concreta de su aplicación. Kelsen creía que se podría llegar a un orden jurídico internacional que le diera solución a los conflictos entre los Estados, que este fin no sólo era lógico, sino ético, y siguiendo el ideal kantiano se podría desplazar la «lógica del poder, de modo tal que ‘los Estados particulares pudieran considerarse, jurídicamente, como entidades de igual rango’ y, por lo tanto, pudiera formarse un ‘Estado mundial y universal’». Resulta evidente que este intento de configurar una «‘organización de la humanidad y que, por lo tanto, coincidiría con la idea ética suprema’» responde al proyecto ético-político liberal que en la modernidad ha tenido diversos matices, pero que al mismo tiempo contiene una gran continuidad.⁴⁶⁶

La situación jurídica funcional a la lógica imperial es un conjunto de metaestructuras jurídicas que operan como horizonte de legitimación de la dominación del capital con pretensión de universalidad y neutralidad procedimental. Es decir, lentamente comienza a surgir un «único poder» que se sustenta una nueva concepción del derecho «poscolonial o postimperialista», este hecho novedoso e inédito significa, por lo tanto, una «nueva inscripción de la autoridad» junto a un «nuevo diseño de la producción de normas». Por tal razón, se hace imprescindible una lectura jurídica del imperio, no porque, como bien señala Negri, el derecho por sí tenga la capacidad de dar cuenta de la realidad, sino porque expresa con esas nuevas ordenaciones a «los procesos de configuración imperial». Aparece, por consiguiente, una serie de tendencias hacia la concentración y centralización

⁴⁶⁵ *Idem*, pp. 19-20.

⁴⁶⁶ *Idem*, p. 21. Aparece, por lo tanto, una nueva configuración del poder, inédita y con características específicas, si bien algunas de ellas pueden encontrarse en el modelo imperial romano antiguo. Este nuevo «paradigma imperial» puede reconocerse a partir del surgimiento de «un poder ultradeterminado y relativamente autónomo respecto de los Estados-nación soberanos» que puede, en efecto, regularlos u ordenarlos, y que, en última instancia, emplea la coerción, la fuerza. Nada surge por casualidad. Ha sido un lento proceso el que ha configurado el imperio. Desde la teoría política y jurídica sería un híbrido entre Luhmann y Rawls, pero es Kelsen sin dudas el que ha revelado su estructura fundamental, es el «descubridor del alma del derecho imperial» y lo ha hecho a pesar de la ambigüedad de su utópico proyecto de un derecho internacional. Sin embargo, esta estructura jurídica supone previamente ciertas condiciones materiales ya dadas para que, en efecto, el imperio comience a configurarse, cabe decir, el «proceso real de formación de un sistema supone pues la capacidad de formarlo», y, lentamente los sujetos concretos confluyen hacia el centro de poder, pero no sólo por el poder real que este centro detenta sino, también, por el «poder formal» que lo respalda. Y con el fin de comprender este proceso de conformación del imperio se hacen preciso diversas herramientas teóricas y, específicamente, diferentes paradigmas jurídicos (positivismo jurídico, iusnaturalismo, contractualismo, realismo institucional o la teoría sistémica). (*Idem*, pp. 28-29)

de la regulación del poder a escala global, la constitución de una «nueva soberanía», de un «poder mundial supranacional» y de una «noción imperial del derecho». Desde esta transformación de las coordenadas jurídicas, se puede apreciar el nuevo orden político-jurídico de la estructura material o «constitución material biopolítica».⁴⁶⁷

Ahora bien, si la constitución del imperio tiene una ordenación del poder, está lejos de ser una jerarquía claramente delimitada en cada una sus instancias. Más bien se presentan como «matrices que delimitan horizontes relativamente coherentes dentro del desorden de la vida jurídica y política global»: en la cima una superpotencia militar, los Estados Unidos, que puede actuar por su propia cuenta en el uso de la fuerza aunque necesita también la legitimación de las Naciones Unidas, y tiene además el respaldo de otros países que participan también en la hegemonía militar y monetaria (y también el «poder cultural y biopolítico en la esfera global»); a continuación, aparecen las empresas transnacionales que operan en el mercado mundial y que cuentan con la protección-promoción de los países que conforman el bloque de poder militar y monetario; por último, aparecen los grupos que expresan los intereses de las mayorías populares, es decir, son las organizaciones de la multitud que «no pueden incorporarse directamente en las estructuras del poder global, sino que deben pasar por el filtro de los mecanismos de representación».⁴⁶⁸

⁴⁶⁷ *Idem*, p. 24. Realizando una *genealogía* del imperio, nuestro autor se remonta a los tiempos de la antigua Roma, encontrando que es, justamente, en esta experiencia histórica en donde es posible encontrar originariamente la dinámica imperial que articula «categorías jurídicas y valores éticos universales». Y así como cualquier sistema jurídico materializa un conjunto de valores, esta dinámica es llevada al extremo por el Imperio Romano que hace coincidir la «universalidad de lo ético y lo jurídico», el resultado es un único poder, un único derecho y un único sistema de valores. Con esta concentración de poder el imperio emprende su tarea pacificadora, contra los extranjeros o bárbaros, o en su interior contra los rebeldes. Para Negri esta lógica, el movimiento de esta «dinámica ético-política», se encuentra en el «corazón mismo de su concepto jurídico» que incluye dos predisposiciones fundamentales, la primera es la que identifica al derecho con la afirmación de un orden, con la construcción de un orden que se presume *universal* mediante la pacificación de aquel espacio que considera propio y al que le llama *civilización*, y la segunda, que el derecho imperial lo abarca todo desde su «base ética», y como todo se resume desde su plataforma ética, por eso, el imperio clausura el tiempo histórico: «agota el tiempo histórico, suspende la historia y convoca al pasado y futuro dentro de su propio orden ético». El orden que impone el imperio es «eterno y necesario», nos dice Negri, extrayendo todas las consecuencias de su razonamiento. (*Idem*, pp. 24-25)

⁴⁶⁸ *Idem*, pp. 273-274. Resulta recurrente en la obra de Antonio Negri la apelación a la multitud. Se trata de un concepto central en su teoría política del Imperio. Negri reconoce en este caso la gran influencia de la filosofía de Baruch Spinoza. Porque en las condiciones de la crítica llevada a cabo por los *philosophes* del siglo XVII, fue sin dudas que Spinoza comprende como pocos el nuevo tiempo que se abre con la modernidad. El spinozismo es una filosofía radicalmente immanentista y materialista. En términos políticos, se expresa en el concepto de multitud, en tanto que no se encuentra formada, no se asimila a alguna forma exterior. No es causada sino que ella misma es causa de sí: «*el concepto de multitud asume un sentido propio en la medida en que falta una idea de causación exterior*». Por ello, la multitud posee una «voluntad absoluta» que sólo puede expresarse por medio de la democracia. Junto a Spinoza, ya un siglo antes Maquiavelo había captado este principio en las lecturas que hiciera de Tito Livio asimilando democracia y república. La multitud se resiste a la formalización propia del concepto de pueblo. Sólo puede adquirir una forma mediante una fuerza externa. Esa es la innovación de la teoría política de Hobbes que sienta las bases del «individualismo posesivo» dándole legitimidad al individuo egoísta sólo preocupado por la propiedad. (Negri, Antonio, «Sujetos políticos: entre multitud y poder constituyente», en *Guías...*, *op. cit.*, pp. 113-115) Posteriormente, el concepto de multitud se resignifica en el de «masa», pero en la posmodernidad adquiere nueva relevancia justamente en el contexto de surgimiento del Imperio porque expresa los profundos cambios ocurridos en el mundo del trabajo. De esta manera, el «trabajo inmaterial» configura las nuevas singularidades que son expresadas por el concepto de multitud: «*la fuerza de trabajo posmoderna se da en la forma de la multitud*». Se desprende, por tanto, una nueva configuración del concepto de multitud en función de los profundos cambios que han sucedido en las últimas décadas: «En resumen, cuando hablamos de multitud sostenemos tres cosas en particular. Desde el punto de vista sociológico y de filosofía de la sociedad, nos referimos, en primer lugar, a la *multitud*

Con todos los desarrollos de la modernidad en materia del derecho internacional es apropiado, en esta etapa culminante de la postmodernidad, resumirlos en el concepto de Imperio. A pesar de la complejidad y dificultad de su propuesta, para el pensador italiano es sensato reconocer que existen «síntomas» del resurgimiento de dicho concepto, y si bien el Imperio actual tiene diferencias sustanciales con similares experiencias históricas, estos «síntomas» serían «provocaciones lógicas» que devienen de la historia y que ninguna reflexión teórica puede desconocer: tal es el caso del renacimiento actual del concepto de *guerra justa*. Sin embargo, la reedición de este concepto que, según su *genealogía* en la tradición implicaba la «banalización de la guerra» y su «elogio como instrumento ético», y que fue repudiado en la modernidad, se trata en la actualidad de una «actividad que se justifica a sí misma» como instrumento ético para lograr la paz, *absolutizando la hostilidad contra aquél que se considera enemigo*. Y con la guerra del Golfo aparece una «nueva epistemología del concepto» de enemigo: «Hoy el enemigo, al igual que la guerra misma, llega a banalizarse (se lo reduce a un objeto de rutina de la represión política) y a absolutizarse (como el Enemigo, una amenaza absoluta al orden ético)».⁴⁶⁹

como un conjunto, como una multiplicidad *de subjetividades*, o, mejor, *de singularidades*; en segundo lugar, hablamos de multitud como clase social, *no* obrera (en este sentido, es un buen ejemplo la experiencia de transformación del trabajo en el paso del fordismo al posfordismo, de la hegemonía del trabajo material a la del trabajo inmaterial), y, finalmente, en tercer lugar nos referimos a una *multiplicidad* no aplastada por la masa, sino *capaz de un desarrollo autónomo*, independiente e intelectual.» (*Idem*, pp. 117-118) Justamente, recientemente en *Elogio a lo común* (*In Praise of Common*, 2008), Negri, partiendo de la idea de multitud opone el concepto de «democracia absoluta» al de «democracia constitucional», cabe decir, en este caso se trata de «el gobierno del Uno por la mayoría» justamente porque apela al concepto de «pueblo» lo mismo que las definiciones etimológicas de democracia. (Negri, Antonio, Casarino Cesare, *Elogio de lo común*, traducción: Ferran Meler Ortí, Ediciones Paidós, Madrid, 2012, pp. 127-128) Por lo demás, Antonio Negri sigue los desarrollos iniciados en su ya clásico estudio dedicado a Spinoza: *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza* (*L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, 1981). Sobre las conclusiones de esta indagación en relación con los itinerarios abiertos por la filosofía de Spinoza para una nueva ontología de la potencia y sus posibilidades para un auténtico proyecto emancipatorio ético-político, véase Antonio Negri, *La Anomalía Salvaje. Ensayo sobre el poder y potencia en Baruch Spinoza*, traducción: Gerardo de Pablo, Editorial Anthropos, Barcelona, 1993, pp. 357-374. Para un análisis del concepto de multitud en Negri, así también como la relación con su concepto de democracia y la crítica a la concepción moderna de la democracia burguesa, véase Carlos Yebra López, «El concepto de *multitud* en la filosofía de Negri», en *Revista Internacional de Pensamiento Político*, Vol. 8, Sevilla, 2013, pp. 319-339.

⁴⁶⁹ Hardt y Negri, *Imperio*, *op. cit.*, pp. 26-27. Todo ello significa una tensión insalvable con la democracia. Porque así como la democracia ha sido apreciada en el contexto de la Guerra Fría como un baluarte de la libertad frente al totalitarismo, una vez finalizado el conflicto Este-Oeste finalmente ha triunfado frente a cualquier opción autoritaria. No obstante, los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 significa un dilema indisoluble entre democracia y seguridad. En realidad, esta paradoja tiene que ver también con el debate entre democracia y globalización. Dos posiciones se enfrentan en este sentido. Para la primera, la globalización (definida en términos económicos) debilita a la democracia y que fortalecer a ésta se debe tomar distancia de la lógica de la globalización mediante la mayor incidencia de la soberanía estatal en las decisiones de las sociedades. Pero esto cambia en el nuevo escenario: la globalización se hace inevitable en el contexto de un «estado de guerra global» («state of global war»), que las exigencias de seguridad y estabilidad se hacen imperiosas ante la amenaza del enemigo. Para la segunda posición la globalización fortalece la democracia al promover los valores liberales con lo cual «el estado de guerra global ha hecho del cosmopolitismo liberal una postura políticamente influyente» («the state of global war has made liberal cosmopolitanism into a major political position»). (Hardt y Negri, *Multitude...*, *op. cit.*, pp. 231-234) (La traducción es nuestra) Pero todas estas posiciones contemporáneas no hace otra cosa que revelar el gran desconcierto de la reflexión política ante la crisis del Estado-Nación. Pero tal desconcierto proviene de los orígenes de la modernidad. Las soluciones que inventaron los teóricos de la democracia de entonces implicaba que era preciso adaptarla a las condiciones de la época, y estas soluciones no son apropiadas en el actual contexto de «estado de guerra global». La violencia se

No obstante, persiste el interrogante sobre qué modelo jurídico es posible comprender la lógica del imperio. La respuesta para Negri es compleja, porque, siguiendo con las comparaciones históricas, se puede realizar un ejercicio muy interesante y sostener que estamos ante una situación similar a aquella de consolidación del poder soberano de los Estados-nación; es decir, a través de una «analogía supranacional» del sistema legal nacional» se puede apreciar de que aparece una hegemonía sobre las prácticas jurídicas («el procedimiento, la prevención y las demandas formales») y que, al mismo tiempo, de esas prácticas se derivan «la normatividad, la sanción y la represión». Se aprecia así que en tal coincidencia se debe a que uno y otro buscan *dar solución a la crisis*. Por ello, el pensamiento de Carl Schmitt es una referencia importantísima para comprender el sentido de lo jurídico en el Imperio. Siendo la crisis aquello que debe tenerse en cuenta como centro gravitante del derecho al momento de su aplicación, la excepción tiene que ocupar un lugar central al momento de la producción de la ley; por tal razón, «tanto el derecho nacional como el supranacional se definen por su excepcionalidad». La política se convierte en un asunto policial, en un *derecho de policía*, siendo una exigencia que deviene de situaciones fluctuantes se considera que su ejercicio de autoridad tenga tanto la «capacidad de definir» de modo excepcional la intervención que se considera necesaria, como la capacidad de movilizar las fuerzas y los recursos exigidos para afrontar la crisis. De estas necesidades del imperio surge el *derecho de policía* justificado por la necesidad de intervenir ante una situación excepcional.⁴⁷⁰

«En esta esfera, la función de la excepción es muy importante. Para poder controlar y dominar una situación tan completamente fluida, es necesario conceder a la autoridad interviniente (1) la capacidad de definir, en cada ocasión de manera excepcional, las demandas de intervención y (2) la capacidad de poner en marcha las fuerzas y los instrumentos que pueden aplicarse de diferentes maneras a la diversidad y la pluralidad de los acuerdos que estén en crisis. Así surge, en nombre de la excepcionalidad de la intervención, una forma de derecho que en realidad es un *derecho de policía*. La formación de un nuevo derecho se inscribe en el despliegue de la prevención, la represión y la fuerza retórica destinadas a reconstruir el equilibrio social: todas características propias de la función policial. Podemos pues reconocer la fuente inicial e implícita del derecho imperial en términos de acción policial y de la capacidad de la policía para crear y mantener el orden. La legitimidad del ordenamiento imperial respalda el ejercicio del poder policial, mientras que, al mismo tiempo, la actividad de la fuerza policial global demuestra la efectividad real del ordenamiento imperial. El poder jurídico para regir en caso de excepción y la capacidad de desplegar la fuerza policial son pues dos coordenadas iniciales que definen el modelo imperial de autoridad.»⁴⁷¹

hace un problema justamente porque puede desencadenarse en cualquier momento y en cualquier lugar del mundo: «y aún más importante desde la perspectiva de la soberanía, hoy no existe un medio seguro para legitimar el empleo de la violencia, ni procedimientos precisos para delimitar un campo amigo y un campo enemigo» («and most important from perspective of sovereignty, there is no secure means of legitimating the use of violence today and no stable groupings of that violencia into friend and enemy camps»). Es por ello que la célebre expresión «*protego ergo oblige*» que estableciera Hobbes como fundamento de la obediencia de los súbditos y del monopolio de la violencia legítima del Estado tiene que ser puesta en entredicho en el actual contexto. (*Idem*, pp. 238-239) (La traducción es nuestra)

⁴⁷⁰ Hardt y Negri, *Imperio*, op. cit., pp. 29-30.

⁴⁷¹ Hardt y Negri, *Imperio*, op. cit., p. 30. «The function of exception here is very important. In order to take control of and dominate such a completely fluid situation, it is necessary to grant the intervening authority (1) the capacity to define, every time in an exceptional way, the demands of intervention; and (2) the capacity to set in motion the forces and instruments that in various ways can be applied to the diversity and the plurality of the arrangements in crisis. Here, therefore, is born, in the name of the exceptionality of the intervention, a form of right that is really a *right of the police*. The formation of a new right is inscribed in the deployment of prevention, repression, and rhetorical force aimed at the reconstruction of social equilibrium: all this is proper to the activity of the police. We can thus recognize the initial and implicit source of imperial right in terms of police action and the capacity of the police to create and maintain order. The legitimacy of the imperial ordering supports the exercise of police power, while at the same time the activity of global police force demonstrates the real effectiveness of the imperial ordering. The juridical power to rule over the exception and the capacity to deploy police force

No obstante, se hace preciso estar atento al cambio paradigmático de las categorías jurídicas y políticas que utilizamos para designar la forma política del Imperio. Porque si bien está claro que en la modernidad la soberanía como el monopolio legal y legítimo de la violencia física es lo que permite definir al Estado por los medios que utiliza, lo cierto es que con el declive de la nación ya el poder estatal pierde ese monopolio frente a otros grupos sociales. Por lo tanto, es necesario un reajuste de perspectiva con la suficiente cautela hermenéutica en la utilización de las categorías de la teoría política ya sea si e recurre a la tradición de derecha, Max Weber, o de izquierda, Lenin. Los complejos procesos que actualmente se están dando en el Imperio indican que el paradigma del estado de excepción tiene sus propios límites ya que supone el monopolio de la violencia del Estado-Nación moderno: «*Todas las teorías de la ciencia política del estado de excepción –el estado de sitio y la dictadura constitucional, al igual que las nociones correspondientes de insurrección y golpe de estado– se basen explícitamente en el monopolio estatal de la violencia.*»⁴⁷² Al mismo tiempo, la categoría de legitimidad en ese uso de la violencia se torna problemática y se debe fundamentalmente al *status* del enemigo, a su imposible ubicuidad en el complejo escenario bélico actual, «Así, este enemigo ya no es concreto y localizable, sino que ahora se ha convertido en algo fugaz e inasible como una serpiente en el paraíso imperial». Es cierto, el Estado fortalece su legitimidad cuando aparece el enemigo que desafía su seguridad, pero al mismo tiempo el enemigo reclama su propia legitimidad; lo que supone que las categorías que conocemos de la modernidad se hacen borrosas, «Significa más bien que los términos modernos de evaluación tienden a colapsar: *las distinciones entre violencia legítima e ilegítima, entre guerras de liberación y guerras de opresión tienden a desdibujarse.*»⁴⁷³

Aparece, por lo tanto, una serie de figuras al interior del derecho para justamente identificar en qué consiste la forma jurídica del imperio y que se deriva de una serie de tendencias por las cuales el derecho global o imperial tiende a incidir y condicionar el derecho soberano de los Estados-nación. Esto último aparece con claridad cuando, por una parte, el imperio «despliega una poderosa función policial contra los nuevos bárbaros y los esclavos rebeldes que amenazan ese orden», al mismo tiempo que, por otro lado, es aquella instancia que sostiene la globalización económica que abarca todas las complejas tramas de poder de la economía mundial.⁴⁷⁴

La constitución imperial tiene esta paradoja fundamental. Lejos de debilitar al Estado lo que sucede en realidad es un reforzamiento inédito en la historia de la función policial-represiva, pero, además, es un Estado débil que resigna funciones de instancias no estatales, la mayoría privadas, que sustentan diversas formas de poder. Así mientras en el Imperio puede hablarse de la preeminencia del Estado Policía en su constitución política-jurídica, también adquiere relevancia una serie de formas de poder y dominación como la económica y cultural que tampoco dejan de ser políticas. En este caso, se trata de la radicalización de una lógica biopolítica por medio del ejercicio del biopoder en todas sus

are thus two initial coordinates that define the imperial model of authority.» (Hardt, Michael, Negri, Antonio, *Empire*, op. cit., pp. 16-17)

⁴⁷² Hardt y Negri, *Multitude...*, op. cit., pp. 25-26. (La traducción es nuestra). «*All the theories in political science of the state of exception –the state of siege and consitutional dictatorship just like the corresponding notions of insurrection and coup d'état– are based explicitly on the state's monopoly of violence.*»

⁴⁷³ *Idem*, p. 30-32. (La traducción es nuestra). «*Thus this enemy is no longer concrete and localizable but has now become something fleeting and ungraspable, like a snake in the imperial paradise. [...] It means rather that the modern terms of evaluation tend to collapse: the distinctions between legitimate and illegitimate violence, between wars of liberation and wars of oppression, tend to blur.*»

⁴⁷⁴ Hardt y Negri, *Imperio*, op. cit., p. 32.

formas, de la producción del *bíos* social mediante el poder disciplinario que lentamente configuran una «sociedad de control». Comprender el imperio que se está conformando actualmente no sólo requiere la consideración de sus realidades empíricas-concretas y de sus aspectos institucionales (constitucionales o político-jurídicos). Exige, además, abordar en su complejidad la forma material-biopolítica de las economías capitalistas avanzadas.

5-Dimensión material-biopolítica del Imperio

a) Procesos de supeditación y poder disciplinario

Ciertamente hay una forma política-jurídica del Imperio. Sin embargo, estas estructuras reproducen y legitiman una realidad más elemental, la base material del capitalismo. Por sí mismos no explican nada. Si bien contribuyen a la comprensión de ciertas notas y especificidades de la forma ético-política imperial, en realidad es sólo un aspecto a considerar: «Los conceptos jurídicos y los sistemas jurídicos siempre se refieren a algo más que a sí mismos. A través de la evolución y el ejercicio del derecho, apuntan a la condición material que define su ascendiente sobre la realidad social».⁴⁷⁵

En esta materialidad, en esta red concreta de relaciones sociales, se produce la realidad social y las subjetividades que en ella actúan. En su etapa más desarrollada, el capitalismo avanza cada vez más a la subordinación de todo ámbito social a su poder. Se trata, en efecto, del biopoder, o bien, la política transformada en biopolítica que penetra en la totalidad de las relaciones sociales, un objetivo que el capitalismo ha perseguido desde sus orígenes.⁴⁷⁶ Marx había observado un fenómeno similar, que denominó el «tránsito de la supeditación (o subsunción) formal a la supeditación real del trabajo a la esfera del capital». Por su parte, los representantes de la Escuela de Frankfurt amplían este análisis y lo aplican al fenómeno del totalitarismo que supedita la cultura al Estado, un proceso que, en efecto, está en la lógica de la «dialéctica de la Ilustración».⁴⁷⁷

Por lo tanto, la obra de Marx es clave para comprender la dinámica de la base material que proviene de los orígenes del capitalismo moderno y que culmina en la actual forma del Imperio. Recurriendo a su *estrategia genealógica*, Hardt y Negri intentan justamente articular la convergencia entre, por un parte, el surgimiento de un mercado mundial, y, por otra, el «paradigma de la producción y el gobierno disciplinarios». Y si bien coinciden que las indagaciones foucaulteanas sobre la proliferación de los «regímenes disciplinarios a través del mundo» constituye un «momento genealógico fundamental», lo cierto es que ya Marx había se había anticipado al captar con lucidez la «supeditación capitalista de la sociedad» que se integra al surgimiento de un mercado mundial.⁴⁷⁸

⁴⁷⁵ *Idem*, p. 35.

⁴⁷⁶ *Idem*, pp. 35-36.

⁴⁷⁷ *Idem*, p. 37.

⁴⁷⁸ *Idem*, pp. 226-227. En estos análisis de Negri acerca del pensamiento de Marx tiene una importancia fundamental el estudio que realizara sobre los *Grundrisse*. Negri, destacando la importancia de estos escritos por sobre *El Capital* no sólo por su contenido teórico-metodológico, sino sobre todo para la acción revolucionaria, analiza en el apartado «Capital social y mercado mundial» de *Marx más allá de Marx* aquello que estamos referenciando: los conceptos de subsunción formal y subsunción real que aparece en la fase más avanzada del capitalismo. Pero, lo que es decisivo en este caso, Marx todo el tiempo refiere a lo concreto y político, algo que no está en contradicción con los análisis de Marx sobre el trabajo que Negri califica como «trabajo abstracto» en el sentido que se trata del trabajo que ya no puede definirse por cierta cualidad propia o esencia que se pueda invocar frente a las injusticias del sistema, sino de aquél trabajo cuya definición depende de las condiciones sistémicas del capitalismo. Y siempre, señala Negri, lo que se debe remarcar es que a pesar de las apariencias científicas, en Marx nunca se pierde de referencia de lo real y la relación con las posibilidades del proyecto revolucionario: «En particular, deberemos insistir en el *carácter constitutivo* de las diversas *dislocaciones teóricas* que hemos

El imperialismo incorpora permanentemente lo exterior al interior, siendo la «supeditación formal» la inscripción del trabajo en el capital, es decir, la inclusión «dentro de sus propias relaciones de producción» de las «prácticas laborales que se originan fuera de su dominio». No obstante, cuando esta expansión capitalista alcanza su límite ya no es posible el proceso de la «supeditación formal», para ello resulta necesario avanzar con la «supeditación real» por la cual «la integración del trabajo en el capital es más intensa que extensa y el capital modela aún más completamente los rasgos de la sociedad». De esta manera, no existe mercado mundial sin «supeditación real», sin ese proceso (no estrictamente económico) de «transformación de las relaciones sociales y productivas» y que es posible por el poder disciplinario, o sea, por el surgimiento de un «Estado global del régimen disciplinario». Pero lo que es decisivo y que revela al mismo tiempo el límite del análisis de Marx (su economicismo determinista), es que este proceso de «supeditación real» sólo opera por las «subjetividades activas» de la sociedad capitalista, lo que supone, por supuesto, no privilegiar, pero sí reconocer el carácter autónomo y condicionante que tienen las subjetividades para la «producción de un orden» o el surgimiento de una «nueva forma de control» mediante el poder disciplinario.⁴⁷⁹

«El paso de la supeditación formal a la supeditación real debe explicarse a través de las prácticas de las fuerzas subjetivas activas. En otras palabras, la aplicación de la disciplina llevada a su extremo, impuesta por la taylorización global de los procesos laborales, sólo puede determinar realmente la necesidad de una nueva forma de dominio a través de la expresión de las subjetividades sociales activas. La globalización de los mercados, lejos de ser sencillamente el horrible fruto de la empresa capitalista, fue en realidad el resultado de los deseos y demandas de la fuerza laboral taylorista, fordista y disciplinada de todo el mundo. En este sentido, los procesos de la supeditación formal anticiparon y contribuyeron a hacer madurar la supeditación real, no porque esta última fuera el producto de la primera (como parecía creer el propio Marx), sino porque la primera creó condiciones de liberación y lucha que sólo la última podía controlar. Los movimientos de estas subjetividades deseosas forzaron la marcha del desarrollo y proclamaron que no había manera de volver atrás. En respuesta a estos movimientos, que tuvieron lugar tanto en los países dominantes como en los subordinados, había que proponer una nueva forma de control que pudiera establecer el dominio sobre lo que ya no se podía controlar mediante la disciplina.»⁴⁸⁰

De la disciplina al control, de la «supeditación formal» a la «supeditación real», tales son los pasos que se suceden en el proceso de madurez de la economía capitalista. Pero no se trata de un proceso lineal, sino que es contradictorio donde las fases se yuxtaponen y

individuado. Siempre deberemos subrayar el carácter real de estos puntos de transición. Es como decir que el análisis marxiano tiende cada vez más a lo concreto. De la teoría del plusvalor a la teoría de la circulación, del análisis del mercado al análisis del capital social, de la subsunción formal a la subsunción real, -Marx se aproxima cada vez más a lo concreto, a lo político» (Negri, *Marx más allá de Marx*, op. cit., p. 124)

⁴⁷⁹ Hardt y Negri, *Imperio*, op. cit., p. 227.

⁴⁸⁰ Hardt y Negri, *Imperio*, op. cit., pp. 227-228. «The passage from the formal subsumption to the real must be explained through the practices of active subjective forces. In other words, disciplinarity pushed to its extreme, imposed by the global Taylorization of labor processes, cannot actually determine the need for a new form of command except through the expression of active social subjectivities. The globalization of markets, far from being simply the horrible fruit of capitalist entrepreneurship, was actually the result of the desires and demands of Taylorist, Fordist, and disciplined labor power across the world. In this sense, the processes of the formal subsumption anticipated and carried through to maturity the real subsumption, not because the latter was the product of the former (as Marx himself seemed to believe), but because in the former were constructed conditions of liberation and struggle that only the latter could control. The movements of desiring subjectivities forced the development to go forward—and proclaimed that there was no turning back. In response to these movements in both the dominant and the subordinated countries, a new form of control had to be posed in order to establish command over what was no longer controllable in disciplinary terms.» (Hardt, Michael, Negri, Antonio, *Empire*, op. cit., pp. 255-256)

coexisten incluso en la actual forma imperial.⁴⁸¹ Al mismo tiempo, se trata de un proceso que se relaciona con las dinámicas políticas impuestas por el Estado-Nación y la expansión imperialista que extiende la lógica capitalista hacia en la conquista de mercados mundiales como bien lo expusieran V. I. Lenin y Rosa Luxemburgo. Porque una vez consolidado su mercado interno, estas potencias industriales subordinan sociedades no capitalistas a las dinámicas de sus capitalismos nacionales. No obstante, para Hardt y Negri es sobre todo Lenin quien aporta la clave interpretativa del cambio civilizacional que significa el imperialismo y que anticipa la actual configuración imperial, porque la lucidez del revolucionario ruso combina la «problemática de la soberanía moderna y la del desarrollo capitalista» y, por medio de una lectura crítica, fue capaz de comprender «lo que podía ocurrir más allá de la modernidad»; cabe decir, predice el «tránsito a una nueva fase del capital más allá del imperialismo e identificar el lugar (en realidad, el no lugar) de la soberanía imperial emergente».⁴⁸²

De esta manera, si en Marx el proceso de «subsunción formal» indicaba la adaptación e formas de producción no capitalistas a las exigencias de capitalismo industrial (que incluye lo exterior a lo interior, y cuyo proceso hace que la «subsunción formal» designe «fenómenos que están dentro y fuera del capital») y que se combinaba con procesos de «subsunción real», es decir, originados por la misma dinámica del capital (dinámicas internas, creadas por el capitalismo), los teóricos del imperialismo utilizaron estas categorías para comprender cómo se daba esta «subsunción formal» (de formas de producción no capitalistas) en la expansión de los mercados mundiales pero que los «imperialistas usan para mantener las jerarquías y desplazar los conflictos sociales» como una especie de «línea fronteriza entre el capital y su exterior». Ahora bien, en la actualidad esta tensión no desaparece, pero tampoco la exigencia de este análisis es anacrónico. Nunca ha desaparecido, sino que ha modificado y persiste en diversos modos de apropiación, violencia y explotación despiadada en la actual dinámica imperial.⁴⁸³

Como puede verse, los desarrollos de la teoría marxista son fundamentales para comprender la nueva forma del Imperio contemporáneo. Es por esto que Hardt y Negri

⁴⁸¹ Justamente, los estudios de Marx se concentran en comprender la lógica del capitalismo sobre todo en Inglaterra durante el siglo XIX. Una vez producida la acumulación primitiva, muchas veces por la fuerza y de forma cruenta, esa riqueza es luego convertida en capital en la naciente industria pero que, al mismo tiempo, se combina con un proceso interno de dislocación de las relaciones sociales feudales que liberaliza la fuerza de trabajo para colocarla a disposición del sistema fabril. Se trata, por lo tanto, de un proceso que tiene una doble dimensión: interna y externa. Y si bien este funcionamiento es distinto en cada país, lo cierto que es fundamental para la acumulación capitalista aquella riqueza que proviene del exterior y que las estructura de dominio internas logran controlar. Sin embargo, este proceso de acumulación primitiva no desaparece en la modernidad. De hecho, sigue operando. Lo que en efecto se ha modificado actualmente es la relación entre interior y exterior, pero sobre todo el carácter de la riqueza: «la riqueza acumulada es cada vez más inmaterial; incluye relaciones sociales, sistemas de comunicación, de información y redes afectivas». Se trata de una verdadera revolución producida por la información instantánea que ahora se convierte en un factor clave para el capitalismo. He aquí, justamente, la sustancia del nuevo orden civilizacional que Marx no pudo registrar pero que en buena medida logra anticipar: «La información lleva a través de sus redes tanto la riqueza como el dominio de la producción, con lo cual echa por tierra las concepciones previas de interior y exterior, pero además reduce la progresión temporal que antes había definido la acumulación primitiva. En otras palabras, la acumulación informacional (a diferencia de la acumulación primitiva de Marx) integra inmediatamente tales procesos productivos en sus propias redes y genera los más elevados niveles de productividad en los diversos terrenos de producción.» (Hardt y Negri, *Imperio*, op. cit., pp. 228-230)

⁴⁸² *Idem*, pp. 207-208.

⁴⁸³ Hardt, Michael, Negri, Antonio, *Commonwealth*, Harvard University Press, Massachusetts, 2009, p. 230. (La traducción es nuestra). «Formal subsumption, in this view, marks the borderline between capital and its outside, a division that imperialists use to maintain hierarchies and displace social conflicts. The process of globalization thus involves a general passage from formal to real subsumption, according to this view, pulling all societies within the circuits of capitalist production.»

consideran útil la categoría de «subsunción real» de Marx para sacar lo que sobrevendría con la dinámica del capitalismo. Cabe decir, ya no es suficiente la «subsunción formal» por medio del poder disciplinario para incorporar modos de producción no capitalistas dentro de la lógica del capital. Como pudo observarse, posteriormente el capitalismo «crea formas de trabajo nuevas, propiamente capitalistas, integrando el trabajo plenamente, por así decirlo, en el cuerpo capitalista». De allí que sea sensata la tesis de la preeminencia de la lógica biopolítica contemporánea, de aquel proceso por el cual el capital «subsume no sólo el trabajo sino a la sociedad como conjunto o, realmente, la vida social misma, puesto que la vida es lo que es puesto a trabajar en la producción biopolítica y lo que es producido». A diferencia de lo que suponía Marx, no aparece una relación «orgánica» entre el «capital y la vida social productiva», sino que el primero se sitúa externamente a la «fuerza de trabajo biopolítica», una forma de trabajo que, paradójicamente, se hace cada vez más autónoma. El capital mantiene con esa producción biopolítica una posición externa, es más «simplemente se cierne sobre él parasitariamente con sus regímenes disciplinarios, aparatos de captura, mecanismos de expropiación, redes financieras, y similares».⁴⁸⁴

Si bien la base material de la forma ético-política liberal se ha modificado constantemente, no obstante demuestra una sorprendente continuidad, lo que significa que, con las advertencias correspondientes, los análisis que hiciera Marx no pierden vigencia. Para Antonio Negri esto es fundamental incluso cuando se recurre a las novedosas lecturas que iniciara Michel Foucault. La mutua implicación entre los procesos de «subsunción real»-«subsunción real» y la consolidación de una constelación de poderes disciplinarios

⁴⁸⁴ *Idem*, p. 142. (La traducción es nuestra). «But actually creates new, properly capitalist forms of labor, integrating labor fully, so to speak into the capitalist body. In biopolitical context capital might be said to subsume not just labor but society as a whole or, really, social life itself, since life it both what is put to work in biopolitical production and what is produced. [...] Rather than an organ functioning within the capitalist body, biopolitical capitalist laborpower is becoming more and more autonomus with capital simply hovering over it parasitically with its disciplinary regimes, apparatuses of capture, mechanisms of expropriation, financial networks and the like.» En todas estas instancias de captura ocupa un lugar fundamental la legitimación de la forma ético-política. Si después de todo el capitalismo llega a gobernar el «bíos social mismo» con uno de cuyos aspectos centrales como lo es la construcción de la subjetividad, lo cierto es que el pensamiento político ha intentado legitimar permanentemente este proceso. Una de esas expresiones la encontramos en el republicanismo que desde los albores de la modernidad identifica república con propiedad, o, para ser más precisos, el pueblo (o la nación) con los propietarios. Las revoluciones burguesas (inglesa, americana y francesa) encuentran en estos aportes su justificación, cabe, decir, en las contribuciones del «liberalismo doctrinario». Se trata de una lógica que contrapone un «pueblo de propiedad» («people of property») contra una «multitud de los pobres» («a multitude of the poor»). De Sieyès, Kant y Hegel, pasando por los neokantianos como Rickert y Windelband, hasta llegar a Rawls, Habermas y otros pensadores contemporáneos podemos encontrar una gran continuidad en la sustancia del republicanismo a pesar de los intentos de adaptar sus premisas a las sociedades complejas de la actualidad. (Cf. Hardt y Negri, *Commonwealth*, op. cit., pp. 8-21) Pero las dinámicas del capitalismo son conflictivas. La acumulación capitalista no puede existir sin sobresaltos. Los pobres se enfrentan al orden establecido por la república de propietarios. La república por su proximidad a la propiedad privada crea una determinada subjetividad que tiene un doble carácter: individual y social (de clase) que a su vez tiene como contrapartida a la pobreza como concepto abierto no exclusivista que se sitúa en las antípodas del exclusivismo e individualismo de los propietarios: «The poverty of multitude, then, seen from this perspective, does not refer to its misery of deprivation or even its lack, but instead a production of social subjectivity that results in a radically plural and open body politic, opposed to both the individualism and the exclusive, unified social body of property.» (*Idem*, pp. 40-41) La multitud aparece como un concepto negativo en las doctrinas políticas modernas. Tal es el caso de Hobbes. Sin embargo, con Spinoza, Maquiavelo y Marx hay una visión positiva de la multitud. Lo que significa que podemos hablar de una nueva tradición republicana a la vez crítica y revolucionaria. Sobre todo con Maquiavelo quien en muchos pasajes de su obra insiste en este conflicto entre los que tienen y los que no tienen, pero reivindicando a los pobres. (*Idem*, pp. 52-54) (La traducción es nuestra)

exigen una nueva perspectiva teórica que permita comprender el funcionamiento de la máquina imperial contemporánea. Justamente, el paradigma de la biopolítica es esa lectura a la vez multidisciplinaria y compleja que permite interpretar tal funcionamiento.

b) Biopolítica en la sociedad de control

Nada permanece en las transformaciones que operan en la civilización capitalista. No acertaron aquellos que simplemente consideran el aspecto unidimensional del capitalismo, reduciéndolo a ser una forma de organización de la economía. Si, como apreciaron Marx y Weber entre otros, la lógica del capitalismo es multidimensional y se expresa en toda la esfera de la cultura humana, lo que indica una lectura biopolítica es que su dinámica incluso abarca la vida humana como tal: el «*bíos social mismo*».

Como hemos analizado, para Hardt y Negri es justamente Michel Foucault quien anticipa las indagaciones sobre la relación entre las estructuras de dominio y los procesos materiales que actualmente permiten comprender la nueva lógica imperial, es decir, sus indagaciones sobre aquellas transformaciones que llevaron de una «*sociedad disciplinaria*» a una «*sociedad de control*». Siendo su surgimiento en los comienzos de la sociedad capitalista moderna, la edad clásica o época del Antiguo Régimen, la «*sociedad de control*» operaba a través de un conjunto de «*dispositivos y aparatos*» que estaban dirigidos a regular y regir «las costumbres, los hábitos y las prácticas productivas» con el fin de asegurar el trabajo en una sociedad. Recurría a una red de «instituciones disciplinarias», como la prisión, el hospital, la escuela, la universidad, que regulaban tanto el pensamiento como las prácticas desde parámetros preestablecidos de normalidad excluyendo lo anormal, con lo cual el poder sobre la vida obedecía a una «lógica relativamente cerrada, geométrica y cuantitativa».⁴⁸⁵ Por su parte, la «*sociedad de control*», que puede ubicarse a fines de la modernidad y que continúa con la posmodernidad, tiene una lógica de dominio con dispositivos más bien «‘democráticos’» que se «distribuyen completamente por los cerebros y los cuerpos de los ciudadanos». Se produce, por lo tanto, una interiorización del dominio a través de «maquinarias que organizan directamente los cerebros», como por ejemplo los medios de comunicación, y por los cuerpos por medio de instancias como la asistencia social o la salud pública con una lógica «abierta, cualitativa y afectiva» y que hace de toda la vida de la población el centro de su interés.⁴⁸⁶

⁴⁸⁵ Hardt y Negri, *Imperio*, op. cit., pp. 35-36.

⁴⁸⁶ *Idem*, pp. 36-37. Justamente, la importancia de las indagaciones de Michel Foucault reside en que amplía considerablemente la comprensión de la base material del capitalismo occidental. Y, precisamente, esto es posible porque radicaliza el desplazamiento ontológico que se había iniciado en los albores de la centuria pasada. Foucault, con sus indagaciones genealógicas sobre la relación saber-poder, ubica al «ser no en forma abstracta o trascendental sino en la realidad concreta de los cuerpos y la alteridad» («posing being not in abstract or transcendental figures but in the concrete reality of bodies and their alterity»), porque, como hemos visto anteriormente, a diferencia de los tradicionales estudios del poder que le asignan una situación trascendente (como los clásicos estudios de la soberanía estatal), para él reside más bien en los «micropoderes que son ejercidos en formas capilares a través de las superficies de los cuerpos en sus prácticas y regímenes disciplinarios» («micropowers that are exercised in capillary form across the surfaces of bodies in their practices and disciplinary regimes»). A pesar de las críticas que Foucault ha recibido de la tradición marxista, para Hardt y Negri el filósofo francés en realidad continúa con intuiciones y problemas que planteara el joven Marx y que lejos de demostrar meras coincidencias más bien habría entre ambos una estrecha relación. El aporte foucaulteano más importante y que complementa las agudas críticas de Marx al capitalismo está la elaboración de una «fenomenología de los cuerpos» a través de la perspectiva biopolítica. Esta indagación tiene como primer «axioma» el que los «cuerpos son el componente constitutivo de la fábrica biopolítica del ser», y el segundo que los «cuerpos resisten» a aquellos poderes que operan en el «terreno biopolítico». Por lo tanto, el «biopoder» no sólo produce, sino que también provoca resistencias. Y el tercer «axioma» es que la resistencia de los cuerpos produce

Sin embargo, es preciso realizar una distinción importante. Por una parte, el biopoder es una «forma de poder que regula la vida social desde su interior, siguiéndola, interpretándola, absorbiéndola, y rearticulándola», designa las estructuras y funciones desempeñadas por el poder del Estado, son esos constructos jurídico-institucionales y ese conjunto de medidas políticas que tienen a la población como objeto. La biopolítica es el «nuevo paradigma de poder», es una perspectiva además que permite comprender la acción del biopoder que invade todos los aspectos del *bíos*, la vida humana se encuentra sometida cada vez más a los cálculos del poder estatal.⁴⁸⁷

Ahora bien, si bien la perspectiva biopolítica tiene en Foucault su principal exponente y ha contado más tarde con los aportes de Deleuze y Guattari, lo cierto es que tal lectura tiene un límite para captar la compleja trama de la base material de la forma ético-política imperial.⁴⁸⁸ Cabe decir, no obstante sus grandes contribuciones no logran esclarecer «concretamente la dinámica y la relación creativa que existe entre la producción material y la reproducción social»; se sitúan en la forma ideal, e incluso cuando analizan la trama de la producción desde la perspectiva biopolítica, casi no van más allá de las referencias sobre la comunicación y el lenguaje, a sus «aspectos intelectuales e incorpóreos». Por ello, estas lecturas no pueden captar *la dimensión corporal y somática de la forma de trabajo inmaterial* que lentamente se ha impuesto en la era imperial contemporánea y que puede apreciarse en el tercer aspecto de los siguientes: la «labor comunicativa de la producción industrial», la «labor interactiva de los análisis simbólicos y la resolución de problemas» y la «labor de la producción y la manipulación de los afectos». El «cuerpo biopolítico colectivo» sólo es accesible realmente si se lo sitúa en relación con la «ontología de la producción», asumiendo la fuerza productiva que originalmente lo ha constituido, y, referenciando su composición desde los términos marxistas, digamos que ese cuerpo biopolítico es al mismo tiempo «producción y reproducción, estructura y superestructura», que atraviesa la vida como tal y que, en definitiva, es político.⁴⁸⁹

Adquiere relevancia una vez más el concepto de trabajo. De hecho, como aparece en la perspectiva de Negri, nunca perdió su importancia en la civilización capitalista. Porque el trabajo inmaterial que implica la noción marxiana de «*General Intellect*»⁴⁹⁰ no sólo supone una categoría que ya estaba presente en los geniales pronósticos del pensador alemán, sino que, en buena medida, permite comprender el problema de la subjetividad en la era imperial. Por lo pronto y por aquellas razones que hemos señalado, Hardt y Negri consideran fundamental la necesidad de captar esta mutua implicación entre las diversas dimensiones de la civilización capitalista. Las dinámicas disciplinarias de *l'âge classique* del incipiente capitalismo no han desaparecido, pero se modifican y sobre todo facilitan la aparición de una «subjetividad propia de la sociedad de control» que ya no necesita aparecer como una “fuerza externa” a su objeto sino que se hace inmanente desvelando su

«subjetividad», que se expresan a través de la lucha para plantear una «subversión de las formas de poder existentes» y la «constitución de alternativas de liberación». (Hardt y Negri, *Commonwealth*, op. cit., p. 31) (La traducción es nuestra)

⁴⁸⁷ Hardt y Negri, *Imperio*, op. cit., p. 37.

⁴⁸⁸ Sobre los conceptos de biopolítica y biopoder de Foucault utilizados en *Imperio*, así también como aquellos límites que es necesario tener presentes para la comprensión de la dinámica material del capitalismo, véase, Michael Hardt y Antonio Negri, «A propósito de la ontología social. Trabajo material, inmaterial y biopolítica», en *Guías...*, op. cit., pp. 83-88.

⁴⁸⁹ Hardt y Negri, *Imperio*, op. cit., pp. 41-42.

⁴⁹⁰ La importancia de este concepto viene de las reflexiones de Negri sobre los *Grundrisse*. La noción de «*General Intellect*» aparece sistemáticamente en la “trilogía” dedicada a analizar la nueva forma de soberanía imperial. Acerca del concepto de «*General Intellect*» en la obra del gran pensador de Tréveris, véase Karl Marx, «*General Intellect* (Cuaderno VII)», en *Escritos sobre materialismo histórico*, op. cit., pp. 166-169.

sustancia (que denominan propiamente «*axiomática*») frente a otras instancias trascendentes.⁴⁹¹

«La producción inmanente de la subjetividad propia de la sociedad de control corresponde a la lógica axiomática del capital y esa semejanza indica una compatibilidad nueva y más completa entre la soberanía y el capital. En cierto período, la producción de la subjetividad en la sociedad civil y en la sociedad disciplinaria aumentó el dominio y facilitó la expansión del capital. Las instituciones sociales modernas producían identidades sociales mucho más móviles y flexibles que las figuras subjetivas anteriores. Las subjetividades producidas en las instituciones modernas se asemejaron a las partes estandarizadas de una máquina producida en una fábrica que las hiciera en serie: el preso, la madre, el obrero, el estudiante, etcétera. A cada parte le correspondía un rol específico en la máquina ensamblada, pero una parte estandarizada, producida en masa y, por lo tanto, reemplazable por cualquier parte de su mismo tipo. Sin embargo, llegó un momento en el que la rigidez de estas partes estandarizadas, llegó a constituir un obstáculo para avanzar hacia la movilidad y la flexibilidad».⁴⁹²

Con la consolidación de la lógica imperial, el advenimiento de la «sociedad de control» y el despliegue en la inmanencia del capital, se consolida una transformación estructural donde «el poder se vuelve inmanente y el ejercicio de la soberanía se transforma en gubernamentalidad». Surge, entonces, el problema de la administración de la multitud que, como resulta lógico, no puede ser del modo clásico de la soberanía estatal con una administración que busca «integración *lineal* de los conflictos y crear un aparato coherente que pudiera reprimirlos», sino que en el imperio surge una administración que «se hace

⁴⁹¹ Hardt y Negri, *Imperio*, op. cit., p. 291. Una reflexión muy importante que aparece en estos desarrollos se refiere a las clásicas relaciones que hiciera Marx acerca del Estado, la sociedad civil y la base material de la economía capitalista. Así, según la lectura marxiana, mientras la dimensión de la soberanía (cualquiera sea su fundamento) expresada por el momento reconstitutivo o de la unidad política (que opera codificando y territorializando las relaciones humanas) aparece trascendiendo la sociedad, en cambio el capital actúa en la inmanencia gestionando la esfera de lo social (en este caso, a la inversa de la política opera descodificando y desterritorializando las relaciones humanas): «el capital no necesita de un poder trascendente, sino que demanda un mecanismo de control que resida en el plano de la inmanencia». Por lo tanto, las categorías hegelianas-marxianas están atravesadas por su epocalidad, se circunscriben a un momento histórico de afirmación del capitalismo que posibilita la condición de la sociedad civil como momento intermedio (integrador y mediador) entre el individuo y el Estado: «La sociedad civil sirvió en un período histórico como mediador entre las fuerzas inmanentes del capital y el poder trascendente de la soberanía moderna. Hegel adoptó la expresión ‘sociedad civil’ de su lectura de los economistas británicos y la entendió como una mediación entre los esfuerzos egoístas de una pluralidad de individuos económicos y el interés unificado del Estado. La sociedad civil mediaba entre los Muchos (inmanentes) y el Uno (trascendente).» En la era imperial la capacidad integradora de la sociedad civil está en decadencia, algo que se debe no sólo a la crisis de los sindicatos, la negociación colectiva o la pérdida de espacios de derechos en las constituciones, en fin a la decadencia del Estado Social de Derecho. Este debilitamiento de la sociedad civil y de las instituciones disciplinarias que la integran significan el advenimiento de la «sociedad de control», el quiebre de la instancia trascendente del poder (algo que merece precisiones ya que el mismo Foucault no ubicaba el poder disciplinario en la trascendencia del Estado, sino en la inmanencia de la disciplina de los poderes localizados, capilares, concretos). Ahora bien, en esta nueva época histórica que se está constituyendo el individuo no puede escapar a la lógica del capital cuyo dominio es la pura inmanencia. (*Idem*, pp. 287-290)

⁴⁹² Hardt y Negri, *Imperio*, op. cit., pp. 291-292. «The immanent production of subjectivity in the society of control corresponds to the axiomatic logic of capital, and their resemblance indicates a new and more complete compatibility between sovereignty and capital. The production of subjectivity in civil society and disciplinary society did in a certain period further the rule and facilitate the expansion of capital. The modern social institutions produced social identities that were much more mobile and flexible than the previous subjective figures. The subjectivities produced in the modern institutions were like the standardized machine parts produced in the mass factory: the inmate, the mother, the worker, the student, and so forth. Each part played a specific role in the assembled machine, but it was standardized, produced en masse, and thus replaceable with any part of its type. At a certain point, however, the fixity of these standardized parts, of the identities produced by the institutions, came to pose an obstacle to the further progression toward mobility and flexibility.» (Hardt, Michael, Negri, Antonio, *Empire*, op. cit., p. 331)

fractal y procura integrar los conflictos, no imponiendo un aparato social coherente, sino controlando diferencias». No puede comprenderse esta nueva forma de administración desde el modelo weberiano, es decir, como una operación de la racionalidad instrumental «basada en una continua mediación temporal y en un principio emergente de legitimidad». La gubernamentalidad biopolítica en una «sociedad de control» exige un nuevo modelo administrativo para cumplir las funciones de dominio y gestión de la base material de la civilización capitalista más flexible, segmentado y focalizado pero siempre adaptado a las lógicas unificadoras de la matriz de poder imperial: la «lógica policial y militar», la «lógica económica» y las «lógicas ideológicas y comunicativas».⁴⁹³

Manifestándose gradualmente, coexistiendo con las lógicas que la modernidad desplegara desde los albores del capitalismo occidental, la nueva forma imperial no deja de dar signos de que su entidad resulta evidente. La «sociedad de control», la extensión de la biopolítica, la gubernamentalidad y el nuevo modo de administración-gestión de la inmanencia imponen la necesidad de recurrir a nuevos paradigmas y diversos recursos teóricos. El legado de Marx sigue vigente, por supuesto.⁴⁹⁴ Pero, como lo hemos

⁴⁹³ Hardt y Negri, *Imperio*, op. cit., pp. 298-299. Tal modelo es complejo, pero lo cierto es que Hardt y Negri formulan una serie de aspectos con el fin de caracterizarlo. El primero establece que «la gestión de los fines políticos tiende a estar separada de la gestión de los medios burocráticos». Habría con ello una ruptura importante con el proyecto político de la modernidad, un quiebre en la pretensión de que la máquina administrativa sea sólo un medio para la realización de los fines ético-políticos de un programa de gobierno. La administración imperial no opera por medio de una «lógica lineal», lo hace más bien con «lógicas instrumentales múltiples y diferenciales» que atiende singularidades, situaciones concretas. Con ello se hace más autónoma de las subordinaciones que impone la política, pero a la vez más vulnerable a otros poderes o instancias de dominio. Un segundo aspecto se deriva del anterior: como no es más una instancia de integración social, «la administración imperial obra más bien como un mecanismo diseminador y diferenciador». Cabe decir, el aparato administrativo se conduce por una lógica de dispersión y diferenciación social, pero al mismo tiempo retroalimenta y promueve la singularización, la diferenciación por medio de sus estrategias focalizadas y segmentadas que atiende problemas específicos. Se hace preciso aclarar que esta lógica no significa que no exista en el imperio una estrategia unificada. Esta unidad puede apreciarse por la adaptación o seguimiento (indirecto) del aparato administrativo a la «lógica policial y militar», la «lógica económica» y las «lógicas ideológicas y comunicativas». La administración sólo alcanza algún grado de legitimidad y autonomía desde la adaptación a estas lógicas imperiales. De lo que estamos señalando se deriva el tercer aspecto: «La acción administrativa ha llegado a ser fundamentalmente no estratégica y por lo tanto logra la legitimación a través de medios heterogéneos e indirectos». Pero esta adaptación del aparato administrativo es indirecto. En realidad, la legitimidad y la unidad de la gestión administrativa deriva del siguiente cuarto aspecto: «La matriz unificadora y el valor más importante de la administración imperial estriba en su efectividad local.» (Idem, pp. 299-300)

⁴⁹⁴ Hardt y Negri, *Commonwealth*, op. cit., p. 22. En estos análisis, no sólo están presentes los *Grundrisse* o *El Capital*, sino que Hardt y Negri también consideran fundamentales los textos de juventud de Marx. Así, valoran como importantes *Sobre la cuestión judía*, *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* y los *Manuscritos económicos-filosóficos*. Como hemos apreciado, en estos escritos el joven Marx, influenciado por la filosofía del derecho hegeliana emprende una crítica radical a la forma ético-política liberal. Para Hardt y Negri, estos primeros escritos del gran pensador de Tréveris muestran una primera aproximación crítica desde el «análisis de la propiedad privada como base toda la estructura legal capitalista», es decir, desde el vínculo indisoluble entre «capital y ley» que es definido a partir de una «estructura de poder paradójica que es a la vez extraordinariamente abstracta y totalmente concreta». Es, como hemos visto anteriormente, el recurso a una lógica dicotómica entre lo abstracto y lo concreto, la ley y lo real, el *Staat* y la *bürgerliche Gesellschaft*, pero que, al reducir la dimensión material a algunos mecanismos de opresión, no es suficiente para comprender el conjunto de consecuencias de la propiedad privada sobre la vida humana. Esto es, justamente, lo que busca ampliar las indagaciones de Louis Althusser y los autores de la Escuela de Frankfurt, cabe decir, aquello que había sido relegado por los estudios marxistas tradicionales: el «punto de vista de los cuerpos». (Hardt y Negri, *Commonwealth*, op. cit., pp. 18-19) La extensión de la lógica biopolítica permite sacar a luz las implicaciones del concepto marxista de alienación. Es lo que sucede con el «trabajo cognitivo y afectivo» que, lejos de fomentar la cooperación entre los trabajadores (tal como había apreciado Marx en su análisis de los mecanismos de

apreciado, se hace preciso complementar los aportes del gran pensador de Tréveris con otras herramientas que permitan comprender su complejidad. Sólo con una estrategia que utilice la multiplicidad de indagaciones que se han formulado en las últimas décadas se podrá tener acceso a las profundas implicaciones que supone la dimensión material-biopolítica del imperio para el proyecto ético-político liberal y su pretensión emancipatoria a través de la democracia y la reivindicación de los derechos humanos.

6-Conclusiones

Culminada la «época de la estatalidad», llegando a su fin el monopolio de la decisión política del Estado, comienza a surgir lentamente un nuevo modo de organización del poder político, el Imperio, que reviste caracteres inéditos en la historia de las formas políticas. Pero el fin del monopolio de la decisión política que detentara el Estado-Nación moderno, un monopolio que en realidad siempre estuvo condicionado, no significa su desplazamiento, sino lo contrario: su transformación en un poderoso Estado Policía. Y se trata de una formación política que tiene en el Estado a uno de los polos de poder en esa compleja trama de poderes que conforma la constitución imperial. Estos otros poderes son los que forman parte de la dimensión material capitalista del imperio que emprende la producción del *bíos* social mediante el poder disciplinario que lentamente configura la actual «sociedad de control».

La forma ético-política liberal aparece profundamente comprometida en la legitimación de la nueva lógica imperial. En realidad, el liberalismo ha proporcionado reiteradamente la fundamentación a todo orden político funcional a los intereses concretos del capitalismo occidental desde sus orígenes. De allí se deriva la importancia que tiene para el pensamiento político contemporáneo la obra de Antonio Negri (en especial, la que hiciera en colaboración con Michel Hardt y que conocemos desde la publicación de *Imperio*) si se quiere comprender el significado del tiempo histórico como el nuestro.

A partir de una *estrategia genealógica* de las doctrinas políticas y jurídicas es posible apreciar cómo el liberalismo con sus diversas tendencias ha legitimado con su proyecto ético-político el dominio del capitalismo moderno. Tal vez la más sombría entre estas justificaciones haya sido las experiencias de colonialismo e imperialismo de las Repúblicas liberales durante el siglo XIX y XX. De cómo el orden liberal, con sus preceptos, sus reglamentaciones y su potencial emancipador, en fin, la lógica de la pretensión imperial civilizatoria y humanitaria, podía coexistir con experiencias extremas de opresión y deshumanización del Otro. Fue lo que Frantz Fanon expresaba con crudeza en su libro-denuncia, su libro-proclama, *Los condenados de la tierra* (*Les Damnés de la terre*, 1961). Resulta interesante, en este caso, comprender cómo la violencia simbólica antecede a la violencia física, de cómo desde la mentalidad civilizada se puede reducir al Otro al nivel de las bestias.⁴⁹⁵ Claro está, ese imperialismo que denunciaba Fanon no se

alienación explotación de los procesos industriales en el siglo XIX), lo que demuestra los procesos biopolíticos es su contrario, no fomenta la cooperación (en tal caso puede provenir desde “afuera” del proceso productivo); todo esto significa, con las reservas del caso, que no puede dejarse de lado la obra del joven Marx: «Cuando analizamos la producción biopolítica nos encontramos siendo retirados de la explotación a la alienación, invirtiendo la trayectoria del pensamiento de Marx -no por ello, sin embargo, volvernos al humanismo de su juventud.» (*Idem*, pp. 79-80) (La traducción es nuestra)

⁴⁹⁵ Afirma Fanon que el hombre blanco, el colonizador, no tiene otra forma de relacionarse con el otro, el indígena, si no es a través de la violencia. La negación del otro es la violencia, el fin es explotar, apropiarse, rapiñar. No puede vincularse de otra manera con el colonizado, la violencia ciega, la que doblega físicamente es la forma inmediata de relacionarse con el otro. Esa es la Europa Blanca, la paradoja de la historia, la Europa que, por una parte, muestra sus logros culturales, intelectuales y tecnológicos como forma superior de civilización, y, por otra, la Europa que a Fanon le interesa, la

parece en nada a los que encabezan la lucha contra el terrorismo, nada tiene que ver con la delicada y falaz tesis de Samuel Huntington en *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* (*The clash of civilizations and the remaking of world order*, 1996).⁴⁹⁶

Es cierto, aparentemente, el imperialismo grosero que denunciaba Fanon y que Huntington pretende disimular no se parece a esta lógica imperial. Pero ambos tienen la misma pretensión universalista: imponer por medio de la violencia un determinado modelo civilizacional. Y lo que es más importante a nuestros propósitos de comprensión de lo político, siguen vigentes los presupuestos schmittianos desde el *factum* del agrupamiento humano. La lógica civilizatoria imperial no ha logrado clausurar el conflicto, ni menos instaurar *formas* de relativización de los «enfrentamientos existenciales». Al contrario, al imponer un arquetipo de lo humano (democrático,

«visible», la «real», la cultura del odio hacia el otro, la otra «civilización», la que rebaja. Pero no es sólo la violencia física, porque al hombre blanco no le alcanza con la fuerza y el robo, exige otra forma de negación: la violencia simbólica, el hacer del no-blanco una pura forma animal, de reducirlo al «bestiario»: «El indígena es declarado impermeable a la ética; ausencia de valores, pero también negación de los valores. Es, nos atrevemos a decirlo, el enemigo de los valores. En este sentido, es el mal absoluto. Elemento corrosivo, destructor de todo lo que está cerca, elemento deformador, capaz de desfigurar todo lo que se refiere a la estética o la moral, depositario de fuerzas maléficas, instrumento inconsciente e irrecuperable de fuerzas ciegas. [...] Propiamente hablando lo animaliza. Y, en realidad, el lenguaje del colono, cuando habla del colonizado, es un lenguaje zoológico. Se alude a los movimientos de reptil del amarillo, a las emanaciones de la ciudad indígena, a las hordas, a la peste, el pulular, el hormigueo, las gesticulaciones. El colono, cuando quiere describir y encontrar la palabra justa, se refiere constantemente al bestiario.» (Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, prefacio: Jean Paul Sartre-epílogo: Gérard Chaliand-traducción: Julieta Campos, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007, pp. 36-37)

⁴⁹⁶ Calificamos de falaz a la tesis de Huntington justamente porque desplaza lo más importante: el conflicto por razones económicas (entre clases sociales, entre pobres y ricos) o políticas (en términos ideológicos) por los enfrentamientos de orden cultural que asimila a una serie de civilizaciones que están surgiendo luego de la caída del Muro de Berlín. La tesis de Huntington no desconoce la dimensión económica o política del conflicto, tampoco señala que es irrelevante. Lo que más bien afirma es que esas clases de enfrentamientos tienden a quedar subsumidos por la relevancia o centralidad que van adquiriendo los de orden cultural. En un mundo dividido en siete u ocho civilizaciones, destaca el politólogo estadounidense a Occidente por sus valores democráticos, aunque, al mismo tiempo, pronostica que «la política global se ha vuelto multipolar y multicivilizacional». Pero una vez señalado el inevitable proceso, no exento de problemas y conflictos, el viene la preocupación cuando se trata de analizar el problema del universalismo occidental y la difusión del discurso ético de la democracia y los derechos humanos. En tono sombrío Huntington no deja de insistir en la amenaza que supone este panorama de las civilizaciones y atento al título del libro manifiesta los desafíos para la preponderancia de Occidente. (Cf. Huntington, Samuel, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, traducción: José Pedro Tosaus Abadía, Editorial Paidós, Barcelona, 1997, pp. 22-30; pp. 217-230). Es por ello que Hardt y Negri no se hacen ilusiones sobre la falaz tesis de Huntington. Lo llaman sugestivamente Gehimrat, justamente porque es el fiel ejemplo del modo típico de los aportes de la ciencia política norteamericana en la actual era del Imperio. No dejan de recordar las contribuciones de Huntington durante los años 70' en la Trilateral Comisión contra el exceso de demandas populares que hacen peligrar la estabilidad de la democracia y que posteriormente inspirará la destrucción neoliberal del Estado de Bienestar: «*Huntington's gospel did, in fact, serve as a guide in the subsequent years for the neoliberal destruction of the welfare state*» («El evangelio de Huntington, de hecho, sirvió de guía en los años subsiguientes para la destrucción neoliberal del Estado de Bienestar»). Luego, reeditando las tesis spengleranas y finalizada el enfrentamiento Este-Oeste que distinguía con claridad entre amigos y enemigos, el Gehimrat norteamericano encuentra en la tesis del choque de civilizaciones una reedición de la hostilidad: «*Those who belong to our civilization are our friends; other civilizations are our enemies*» («Los que pertenecen a nuestra civilización son nuestros amigos; otras civilizaciones son nuestros enemigos»). Pero, ironía del destino para este fiel servidor del poder estadounidense, su tesis no puede ser esgrimida por racista en el contexto de guerra contra el terrorismo luego de los atentados del 11 de septiembre. (Hardt y Negri, *Multitude...*, op. cit., pp. 33-35) (La traducción es nuestra)

pluralista, consumidor), potencia la resistencia de aquél Otro reacio a esas convenciones civilizacionales.

Como puede apreciarse, la forma política del Imperio signa nuestro presente asumiendo dos dimensiones fundamentales: el Estado Policía y su corolario en las diversas formas de dominación de la extensión de la lógica biopolítica.⁴⁹⁷ Si, por una parte, hemos podido comprobar con Marx, Weber y Schmitt el impacto del liberalismo ha tenido significativa relevancia en la configuración de lo político en la modernidad, por otra, con Antonio Negri comprendemos cómo la forma ético-política liberal es el fundamento de la lógica imperial. Las consideraciones de Negri sobre esta compleja relación entre el Imperio y la matriz liberal revisten gran importancia y lejos de pretender agotarlas, hemos ofrecido una aproximación en función de los límites de la presente indagación. De esta manera, provisionalmente podemos señalar lo siguiente:

- Desde la extensión de la lógica imperial se aprecia un problema fundamental: la tensión entre Estado de Derecho y Estado de Policía. Aparece una racionalidad política-jurídica que tiene como dispositivo fundamental al estado de excepción y que, entre otras consecuencias, deriva en una extensión sin reservas del trato punitivo a grupos de personas consideradas peligrosas. El Imperio recrea diversos institutos del derecho político y constitucional que permiten la discriminación e identificación de individuos, luego excluirlos de su condición de ciudadanos y finalmente separarlos de la legalidad y de sus mecanismos de protección.

De esta extensión del poder del Estado se desprende la paradoja de los derechos humanos y una tensión irresoluble en el fundamento de la forma ético-política liberal. Tal conflicto lo señala, entre otros, Danilo Zolo y que considera que la defensa de los derechos a escala mundial ha significado al mismo tiempo la aparición de la justificación de las «intervenciones humanitarias», pero se trata de una dinámica introducida por países occidentales contra aquellos que no lo son con el fin de expandir sus intereses. Simultáneamente, esa defensa de los derechos humanos supone intervenciones y dispositivos que niegan esos mismos derechos a aquellos considerados una amenaza.⁴⁹⁸

Surge, por ello, la gran cuestión de si el estado de excepción puede estar incluido en el orden jurídico. Con Schmitt hemos podido apreciar que sí es posible, pero en cambio con el constitucionalismo moderno tal posibilidad no es admisible. Ahora bien, como hemos podido apreciar, en la tradición del constitucionalismo liberal se entiende que la constitución es aquél marco normativo que permite la limitación del poder político haciendo que sea previsible. Además, el constitucionalismo moderno amplía este principio al incorporar una serie de derechos fundamentales, con lo cual la constitución es la sustancia ético-política del Estado que impide la trasgresión de sus preceptos de parte de una automatización de la función policial del Estado.

- La lógica de la matriz material-biopolítica imperial converge con la racionalidad de la Politización weberiana. Porque, como nos señala Negri, si se quiere comprender la dominación imperial en la clásica clasificación de las formas de legitimación del poder, el esquema se vería de la siguiente manera: «(1) elementos típicos del poder tradicional, (2)

⁴⁹⁷ Cualquier acercamiento a la tesis biopolítica de Michel Foucault requiere matices y sobre todo precisiones sobre su sentido originario. Sobre este tema, véase Cristina López, «De los usos y abusos de la biopolítica foucaultiana», en Raffin, Marcelo, Podestá, Beatriz, (Editores), *Problemas y debates de la tradición y la actualidad de la Filosofía Política*, Editorial de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes, Universidad Nacional de San Juan, San Juan-Argentina, 2012, pp. 233-251.

⁴⁹⁸ Zolo, Danilo, *La justicia de los vencedores*, traducción: Elena Bossi-revisión: Pablo Eiroa, Edhasa, Buenos Aires, 2007, pp. 101-103.

una extensión del poder burocrático adaptado fisiológicamente al contexto biopolítico y (3) una racionalidad definida por el ‘acontecimiento’ y por el ‘carisma’ que surge como un poder de la singularización del todo y de la efectividad de las intervenciones imperiales». ⁴⁹⁹ Es por el auge de estas formas de dominación que se puede comprender cómo la Politización moderna subsume lo social a la biopolítica. Pero al mismo tiempo revela que la política se circunscribe a la esfera del orden, con lo cual la democracia, a pesar de las apariencias, no potencia el conflicto sino que radicaliza la política-administración.

A diferencia de lo que indican algunas de las vertientes de la teoría de la democracia actual, las supuestas tendencias renovadoras de la política contemporánea de ampliación de los derechos, no puede considerarse como alternativas superadoras del *statu quo* imperial. De hecho, es lo contrario, ya que la contemporánea “politización” democrática, para decirlo en términos weberianos, incorpora al conflicto en sus metaestructuras jurídico-políticas, lo institucionaliza, lo reduce a procedimiento y lo difumina en esas estructuras del orden, o, lo que es lo mismo, en la organización del biopoder (más tarde, de la “inteligibilidad” de tal proceso se ocupará la perspectiva de la *empiricidad institucional*, y de su “novedad ética” el optimismo del *normativismo democrático*).

Hay un límite insalvable para todo proyecto auténticamente democrático. ⁵⁰⁰ Porque lo que caracteriza a la política es la negación del carácter conflictivo de lo político, el desplazamiento de la pugna de intereses que subyace en las relaciones humanas reales. La política y sus formalismos (la democracia, los derechos, la ciudadanía) son esas abstracciones que ocultan el conflicto consubstancial de lo político. Así, a ese funcionamiento “normal” de la política no le interesa comprender *realmente* que los individuos se encuentran instalados en un conflicto permanente por la subsistencia, que no son tan libres e iguales como lo postulan las formas institucionales de la democracia. La violencia, la forma extrema del conflicto, es consubstancial al poder político, lo constituye originalmente y se reproduce bajo los modos de legalidad fundacionales de la sociedad, apareciendo en una constelación de poderes y formas de dominio en la «sociedad de control» que retroalimenta la soberanía policial del Imperio.

Como se puede apreciar desde el paradigma schmittiano del estado de excepción, es únicamente en la *exceptio* cuando se muestra lo político como una instancia radicalmente conflictiva de ordenación, incluso en nuestra democracia contemporánea que aparece ligada al liberalismo, la ideología biopolítica por excelencia según Foucault, si, como decimos es a partir de esa situación excepcional lo que signa el verdadero carácter del Estado Policia, también no puede desligarse a la matriz del biopoder de este complejo orden imperial en la reproducción del capitalismo occidental. Y lo cierto es que, más allá de una perspectiva biopolítica, sin mirada que coloque en el centro de debate los supuestos del orden “normal” de la democracia, la politología se convierte en mera descripción-constatación, deviene en administración o se reduce a criterios tecnocráticos, es decir, es sólo Política.

⁴⁹⁹ Hardt y Negri, *Imperio*, op. cit., p. 50.

⁵⁰⁰ La democracia tiene un sentido originario, tal como veremos más adelante. Lo cierto es que Negri utiliza diversas fuentes para la reflexión de la contraposición entre «democracia absoluta» y «democracia constitucional». Una de ellas es el importante aporte de Rancière acerca de la conflictividad de la democracia a partir de la idea de igualdad que se deriva del sentido originario de la política. Sobre este tema, véase Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, traducción: Horacio Pons, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1996, pp. 19-34.

Capítulo V

La pretensión emancipatoria de la democracia y los derechos humanos desde el proyecto Homo Sacer de Giorgio Agamben

1-Hegemonía liberal y dilema de lo político

a) Crisis del zoon politikon

A comienzos de los años 90', Francis Fukuyama en *El fin de la Historia y el último hombre* (*The end of the History and the last man*, 1992) proponía su tesis del «fin de la historia», el advenimiento de un periodo de paz a través de la democracia liberal y la economía de mercado. Nuevamente se planteaba que el conflicto debía reducirse a la disputa entre adversarios de la discusión bajo las reglas de juego democráticas y a la pugna de competidores en el mercado.

A lo largo de la Historia el hombre ha intentado encontrar aquella Ciudad Política que satisficiera su derecho a ser reconocido. Para comprender esta dinámica Fukuyama, recurre principalmente a Platón y Hegel (desde la lectura kojèveana). Utiliza los conceptos del primero, el *thymos* o el deseo de reconocimiento, el deseo de ser tenido como valioso para los otros (que puede variar en la *isothymia* o deseo de ser reconocido como igual a los demás y la *megalothymia*, es decir, el deseo de ser tenido como superior a los demás) como el verdadero impulso del hombre a lo largo de la Historia. De Hegel se detiene en la conformación del «El Estado Universal y Homogéneo» que deviene con el triunfo de los ideales de la Revolución Francesa. Luego del fracaso de todas las ideologías y las formas políticas de izquierda o derechas, revolucionarias o conservadoras no hay otro sistema político y económico que pueda satisfacer ese impulso humano fundamental, el anhelo de ser reconocido. La Historia llega a su fin. Con la desaparición de la Unión Soviética ha caído el último desafío a la democracia liberal y el capitalismo de mercado.⁵⁰¹

La tesis más inquietante de Fukuyama sobre el «fin del hombre» la expresa en las sombrías palabras del Zaratustra nietzscheano. No es poco lo que está implicado en esta sentencia. Porque es Alexandre Kojève, uno de los más eximios pensadores del siglo XX, quien la formula en sus célebres lecturas de la filosofía hegeliana.⁵⁰² Se trata, en efecto, del fin del hombre: «Lo que desaparece, es el Hombre propiamente dicho», el que hace la Historia, que se opone a lo Dado; con el fin del hombre desaparece la Política, la «Acción en el sentido estricto del término» y el Pensamiento, «la desaparición de la *Filosofía*». Cabe decir, «‘*El aniquilamiento definitivo del Hombre propiamente dicho*’ significa también la desaparición definitiva del Discurso (Logos) humano en el sentido estricto». El hombre posthistórico quedará reducido a su soporte biológico, a su mera condición de

⁵⁰¹ Fukuyama, Francis, *El fin de la Historia y el último hombre*, traducción: Pedro Elías, Editorial Planeta, Buenos Aires, 1992, pp. 241-285.

⁵⁰² Obviamente, en este caso se trata de una interpretación sobre el pensamiento de Hegel, que, según creemos, sobre este tema es bastante acertada. Por lo demás, recordamos que se trata de la lectura kojèveana, algo que siempre es preciso aclarar cuando se tiene presente la particular interpretación que hace el filósofo ruso-francés de la obra hegeliana en sus célebres cursos en la *École Pratique des Hautes Études* en el París de los años 30': «Y lo que tuvo lugar en el transcurso de estos años, cada lunes por la tarde en una pequeña aula del prestigioso instituto, no fue solamente, como indicaban los programas, un comentario de la *Fenomenología del Espíritu* hegeliana. En las manos de Kojève, Hegel era deformado: sus lecciones instruían una suerte de *juego de la seducción* magistral por su inteligencia, agudeza y parcialidad. Al ruso no le interesaba demasiado la obra originaria. Más bien llevaba a cabo una desconcertante lectura basada en los conceptos de ‘deseo’ y ‘reconocimiento’ (Lacan, pero no sólo él, deberá mucho a estas intuiciones), de ‘trabajo’ (Marx constituía su trasfondo), de ‘muerte’ (la referencia aquí era a Heidegger), sin olvidar el núcleo candente constituido por la dialéctica de las dos figuras del ‘Amo’ y el ‘Esclavo’. Religión, finitud, transcendencia, el dolor de la laceración entre lo mundano y lo absoluto: *el siglo XX en Hegel*: en eso se convertiría la *Fenomenología* bajo la óptica kojéviana.» (Filoni, Marco, «Alexandre Kojève», traducción: Edgardo Castro, en *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, N° 7, Buenos Aires, 2008, pp. 21-22)

animal natural, quedará reducido a todo aquello que lo haga feliz, el juego, el amor que sólo pueden «devenir puramente ‘naturales’».⁵⁰³

«Por tanto la desaparición del Hombre al final de la Historia no es una catástrofe cósmica: el Mundo natural sigue siendo lo que es para toda la eternidad. Y tampoco es eso una catástrofe biológica: el Hombre permanece con vida en tanto que animal que es, de *acuerdo* con la Naturaleza o el Ser-dado. Lo que desaparece, es el Hombre propiamente dicho, es decir, la Acción negatriz de lo dado y el Error, o en general el Sujeto *opuesto* al Objeto. En realidad, el fin del Tiempo humano o de la Historia, vale decir el aniquilamiento definitivo del Hombre propiamente dicho o del Individuo libre e histórico, significa simplemente la cesación de la Acción en el sentido estricto del término. Lo cual significa en la práctica: desaparición de las guerras y de las revoluciones sangrientas. Y aun la desaparición de la *Filosofía*; puesto que no cambian los principios (verdaderos) que se hallan en la base de su conocimiento del Mundo y de sí. Mas todo el resto puede mantenerse indefinidamente: el arte, el amor, el juego, etc., etc.; en resumen, todo lo que hace *feliz* al Hombre.»⁵⁰⁴

El Fin de la Historia no es otra cosa que el Fin de la Política. Perecía la política en cuanto tal, se insistía constantemente en una era de paz, un nuevo tiempo histórico que deviene del Fin de las Ideologías al haberse agotado la potencia creadora del *zoon politikon*. Pero la ilusión dura poco. Al promediar la década, en el momento de absoluta hegemonía de la teoría de la democracia liberal, aparece cada vez con mayor necesidad el abordar el vínculo entre violencia y política. Los comienzos de este nuevo siglo así lo sugieren. La violencia, y su expresión más extrema, la guerra, ha vuelto a ser centro de interés para la reflexión política.⁵⁰⁵

El liberalismo y las teorías de la democracia contemporáneas carecen de las perspectivas y las herramientas conceptuales para comprender estos fenómenos y sus complejas relaciones. Sin embargo, algunos enfoques, sin desconocer esos problemas, lo que hacen es desplazarlos para priorizar nuevas realidades y nuevos sujetos de acción social y política. Toda teoría permite “ver” ciertos fenómenos mientras que, por otra parte, relega otros y son, en buena medida, una expresión de época. O sea, es una manifestación, en realidad interesado, de los quiebres de sentidos. Y, por ello, es mejor relegar los aportes de las teorías críticas, y colocar el “foco de análisis” en aquellos problemas funcionales al *statu quo*.

El «pensamiento débil», el multiculturalismo y las filosofías post abordaron los problemas cuya solución contribuía a la funcionalidad de los mecanismos de reproducción del sistema.⁵⁰⁶ El potencial crítico de la teoría se abandona para dar lugar a una nueva agenda de “disfuncionalidades” derivadas del funcionamiento “normal” de la democracia. Es así como es posible entender la lógica que subyace en buena parte de los denominados «estudios culturales». Está claro que los problemas, intereses u objetivos indagados por estos enfoques dependen del contexto. Lo que resulta verdaderamente incomprensible es

⁵⁰³ Kojève, Alexandre, *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*, traducción: Juan José Sebreli-revisión: Alfredo Llanos, Editorial Leviatán, Buenos Aires, 2007, pp. 217-218.

⁵⁰⁴ *Idem*, p. 217.

⁵⁰⁵ El problema de la violencia sigue siendo de importancia fundamental. Acaso los profundos cambios que se han producido en las últimas décadas supusieron una radical transformación de la categorías de la modernidad, la «época de la estatalidad». Sobre ello hemos hablado en el capítulo anterior. Por lo demás, acerca de los problemas de guerra y paz en un contexto contemporáneo, véase Eric Hobsbawm, *Guerra y Paz en el Siglo XXI*, traducción: Beatriz Eguibar, Ferran Esteve, Tomás Fernández y Juanmari Madariaga, Editorial Sol 90, Buenos Aires, 2012, pp. 43-64.

⁵⁰⁶ Sobre la crítica a la funcionalidad del multiculturalismo con la lógica material del capitalismo globalizado, véase Slavoj Žižek, «Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional», en Jameson, Fredric, Žižek, Slavoj, *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, introducción: Eduardo Grüner-traducción: Mora Irigoyen, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2005, pp. 137-188.

la tendencia a asumir *acríticamente* y, en ocasiones, *exclusivamente* las cuestiones intelectuales que no cuestionan el Poder.

Es así como las perspectivas de los “quiebres de sentido” se ubican a nivel del epifenómeno, y sin desconocer la relevancia de algunos aportes, lo cierto es que se concentran *en los problemas políticamente irrelevantes y políticamente correctos*. Es decir, abordaron los asuntos que no explican nada de los secretos ocultos de los *arcana imperii*. No se trata tanto de una crítica a los enfoques más vinculados a lo empírico a favor de perspectivas más ligadas al pensamiento. En realidad, se plantea una crítica a todas esas concepciones que desplazaron los clásicos problemas de lo político y a los también clásicos exponentes de la reflexión política que los abordaron. Lo que está en cuestión es de las posibilidades de lo humano, si el hombre, en términos de Plessner, es una «cuestión abierta». O bien, se trata de criticar el arquetipo humano propuesto por el liberalismo como consumidor-ciudadano, y si en definitiva sólo habrá Política que tiene como único horizonte posible al «*homme* egoísta».

Por estas razones todo sigue en debate. Justamente, porque continúa pendiente el problema del hombre, de su capacidad para oponerse a lo dado depende su condición humana, su politicidad y su misión en la Historia. Por ejemplo, éste un tópico recurrente en Giorgio Agamben, el problema de la comprensión de la vida siempre desde una lectura de filosofía de la historia. En su libro *Lo abierto (L'aperto)*, 2002) comienza su reflexión desde dos lugares: el primero de ellos es la interpretación de un grabado de una Biblia hebrea del siglo XIII que representa un banquete de los justos en el tiempo mesiánico del último día. En la tradición rabínica todos los justos que observaron durante su vida las prescripciones de la *Torá* celebrarán un banquete con la carne del *Leviatán* y del *Behemoth*, en el grabado en cuestión esos justos son representados no con forma humana, sino con cabeza de animal. Según parece ese grabado que se conserva en la Biblioteca Ambrosiana de Milán quiere expresar que en los últimos tiempos las relaciones entre animales y hombres tendrán una nueva forma que llevará a que el hombre se reconcilie con su naturaleza animal.⁵⁰⁷

Es por ello que el filósofo italiano arrije a la cuestión de la interpretación de la historia. Recurre a las célebres lecciones de Alexandre Kojève sobre el pensamiento de Hegel que hemos señalado. Entre los temas tratados en esas clases impartidas en la *École des hautes études*, estaba el fin de la historia y la figura que el hombre y la naturaleza adquirirán en un mundo posthistórico. Se trata de indagar el fin del animal que pertenece a la especie del *homo sapiens*, una vez ocurrido el proceso (histórico) del trabajo y la negación. Alexandre Kojève le dedica a la cuestión una nota durante el curso de 1938-1939, sosteniendo que no constituye ninguna catástrofe la desaparición del Hombre.⁵⁰⁸

En definitiva, el fin del «hombre propiamente dicho» implica también la desaparición de lo político como tal. Desaparecen, con la pretensión del «Estado Universal y

⁵⁰⁷ Agamben, Giorgio, *Lo abierto*, traducción: Flavia Costa y Edgardo Castro, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2006, pp. 9-10.

⁵⁰⁸ *Idem*, p. 16. La naturaleza va a seguir con su curso. Tampoco es una catástrofe biológica, ya que el hombre seguirá viviendo como un animal que se ha reconciliado con la Naturaleza, con el Ser dado. Lo que desaparece es el «Hombre propiamente dicho», es decir, su «Acción negadora de lo dado y del Error» y la «Acción en el sentido fuerte del término». ¿Qué es lo que queda? ¿Cuál es el rostro del hombre post *homo sapiens*? Sólo queda «todo lo que hace al hombre *feliz*», el arte, el amor, el juego, etc. La diferencia entre Bataille y Kojève se refiere a aquello que sobrevive a la desaparición del hombre una vez acaecido en animal en el fin de la historia. Bataille se niega a reconocer que el arte, el amor y el juego, así también como la risa, el éxtasis y el lujo, ya no sean sobrehumanos y negativos. La apuesta de Bataille, en una carta a Kojève del 6 de diciembre de 1937, será la de una «negatividad sin empleo», y por la cual en el fin de la historia, en su «epílogo», la «negatividad» es ese «resto» que se conserva bajo «la forma de erotismo, risa y alegría ante la muerte». (*Idem*, pp. 16-17)

Homogéno», los «enfrentamientos existenciales» al llegar a su fin el hombre hobbesiano-schmittiano (el *homo homini lupus*, el hombre como «cuestión abierta»). La política es sólo administración, queda limitada a la protección de la vida animal, el amparo del cuerpo del ser antropomorfo. La máquina política tiene como objeto el cuidado de la máquina antropológica, la satisfacción de las necesidades naturales y de aquellas creadas por el sistema. El triunfo de la *Politisierung*, el hecho inevitable que anunciaba Weber, es la consecuencia lógica del fin del hombre de la especie *homo sapiens*.⁵⁰⁹

Por todo lo señalado, el tratamiento de lo antropológico no ha perdido importancia. Al contrario, la determinación de lo político a partir de lo propiamente humano encuentra plena actualidad en las versiones más recientes del pensamiento político. Entre esto aportes encontramos el enfoque biopolítico. La biopolítica no es una perspectiva biológica de lo político, sino que, al revés, es un enfoque que busca analizar esos procesos políticos que hacen de la vida humana su objeto por excelencia. Precisamente, Giorgio Agamben, uno de sus más importantes exponentes, intenta en su indagación *Homo Sacer* comprender la estructura fundamental de la política occidental que viene desde Aristóteles. Se trata de una estructura metafísica, porque la *politización* es esa tarea por medio de la cual se decide acerca de la humanidad del ser vivo del hombre. Es la modernidad la que continúa tal misión definiendo constantemente qué es lo específicamente humano, incluso radicalizando esta definición para llegar a las trágicas consecuencias que hemos visto en el siglo XX.

b) La perspectiva de Giorgio Agamben

La *operosidad* del hombre es el problema que está en juego en estas reflexiones sobre el *sentido* de la Historia. Es, sin dudas, uno de los tópicos contemporáneos más importantes. La potencia ético-política de lo humano, la conquista de la libertad, el triunfo final de un orden que permita su plena realización, en fin, si todas esas posibilidades que la democracia y los derechos, los constructos que el liberalismo y el Estado constitucional han logrado instalar como el *ethos* político contemporáneo, son los que en definitiva nos permiten hablar de la morada final del *homo sapiens*.

La perspectiva de Agamben que presentamos aquí busca indagar algunos de los supuestos en que se basan las metaestructuras jurídico-políticas de la democracia y los derechos humanos. El enfoque intenta sacar a la luz la lógica íntima de lo político que subyace en esos constructos institucionales que provienen de la modernidad, entendiendo lo político a partir de la *relación entre el poder soberano y la nuda vida*.

Porque, en realidad, no basta con constatar este hecho, ni ser simplemente un testigo privilegiado de la paradoja limitación humana/plenitud animal del último hombre. *Lo abierto* avanza tan sólo con algunas conclusiones de la formidable arqueología agambeneana del poder soberano en Occidente. Si bien pocos intentos por comprender la lógica de lo político son tan interesantes como el proyecto su *Homo Sacer*, también, si tenemos en cuenta las perspectivas que inspiraron al filósofo italiano, su enfoque no puede dejar de ser escéptico con el optimismo ingenuo que supondría el discurso reivindicativo de las conquistas jurídico-políticas de Occidente.⁵¹⁰

⁵⁰⁹ La tesis de Kojève y sus lecturas sobre la filosofía hegeliana provienen también a partir de un contexto de discusión e intercambio con los participantes de su célebre Seminario. Como lo acabamos de señalar, uno de los asistentes, Georges Bataille, formuló una serie de preguntas que luego Kojève retomará varios años después luego de finalizada la Segunda Guerra Mundial. Sobre este debate, véase Dominique Auffret, *Alexandre Kojève. La Filosofía, el Estado y el fin de la historia*, prólogo: Germán García-traducción: Claudia Gilman, Letra Gamma, Buenos Aires, 2009, pp. 357-359; pp. 479-503

⁵¹⁰ Giorgio Agamben nace en Roma, Italia, el 22 de abril de 1942. Estudia derecho en la Universidad de Roma, luego se doctora en 1965 con una tesis dedicada al pensamiento político de Simone Weil.

En tal sentido, la indagación se dirige a las categorías originarias y a esas realidades histórico-concretas que revelan la naturaleza de lo político. En el primer caso se trata de una arqueología de los conceptos fundamentales buscando sus significaciones originarias, esas primeras formulaciones político-jurídicas. Pero, si bien tal búsqueda se dirige a la formulación primordial, no se excluye que algunos de ellos como el estado de excepción tengan un tratamiento sistemático relativamente reciente. Y si al mismo tiempo pueden establecerse comparaciones históricas entre estado de excepción e *iustitum* para encontrar vía analogía una relativa proximidad, lo cierto es que en la trama de la excepcionalidad no está implicada una simple correspondencia entre un paradigma y otro, sino, justamente, como lo señala la primera parte del proyecto *Homo Sacer* se trata de una categoría

Asiste siendo muy joven, con solo veinticuatro años, a un seminario dictado en 1966 por Heidegger en Le Thor, Francia. Dos años después asiste nuevamente a otro seminario dictado por el filósofo alemán en la misma localidad francesa. En esta etapa sus influencias más importantes son la filosofía de Martin Heidegger y Walter Benjamin. Publica su primer libro: *El hombre sin contenido* (*L'uomo senza contenuto*, 1970) donde, entre otros tópicos, analiza «la crisis del mismo obrar del hombre en general o de la *poiesis* en sentido griego» que luego retomará en varias publicaciones sucesivas. Luego de desempeñarse en París junto a Italo Calvino y Claudio Rugifoli publica *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental* (*Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, 1977). Le siguen *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia* (*Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, 1978), *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad* (*Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, 1982), *Idea de la prosa* (*Idea della prosa*, 1985) y *La comunidad que viene* (*La comunità che viene*, 1990). En estos trabajos, desde la estética la situación del arte, el problema central es el lenguaje, la voz y el discurso, el fin de la experiencia en el contexto de la modernidad, la «reflexión crítica sobre el estatuto de las ciencias humanas y su objeto», comenzando, al mismo tiempo, un desplazamiento hacia la política apreciable en las ideas vertidas en *La comunidad que viene*. Desde 1965 hasta 1993, Agamben es Director de Programa en el Collège International en París, allí trabaja junto a Jean-Luc Nancy, Jacques Derrida y Jean-François Lyotard que influye, en buena medida, en ese periodo donde comienza a orientar sus reflexiones hacia una «ontología de la potencia». Al comenzar los años 90', Giorgio Agamben comienza a elaborar su aporte más importante al pensamiento político contemporáneo. Así, con el objetivo de sacar a luz la matriz oculta del poder político en Occidente, el filósofo italiano emprende su monumental proyecto *Homo Sacer*. La investigación, planeada en cuatro volúmenes, se compone como sigue según este criterio lógico que no coincide con el cronológico de aparición de los sucesivos libros: el primero, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I* (*Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, 1995), el segundo volumen con varias publicaciones: *Estado de excepción, Homo sacer II, I* (*Stato di eccezione*, 2003), *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno* (*Homo sacer II, 2*) (*Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, 2008), *Stasis. La guerra civil como paradigma político* (*Homo sacer, II, 2*) (*Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, 2015), *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento* (*Homo sacer II, 3*) (*Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, 2008), *Opus Dei. Arqueología del oficio* (*Homo sacer II, 5*) (*Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*, 2012); el tercer volumen que tiene el importante *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo* (*Homo sacer III*) (*Quel che resta di Auschwitz: L'Archivio e il testimone*, 1999), y, por último, el cuarto volumen cuenta con la reciente publicación de *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida* (*Homo sacer IV, 1*) (*Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, 2011) donde Agamben comienza a presentar las conclusiones de su indagación y su propuesta ético-política. A estos cuatro volúmenes, le podemos sumar algunos aportes que Giorgio Agamben ha expuesto en otras publicaciones como *Medios sin fin. Notas sobre la política* (*Mezzi senza fine. Note sulla politica*, 1996), *La potencia del pensamiento* (*La potenza del pensiero*, 2005), *Profanaciones* (*Profanazioni*, 2005), *Lo abierto* (*L'aperto*, 2002), *Signatura rerum. Sobre el método* (*Signatura rerum. Sul metodo*, 2008) y *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos* (*Il mistero del male. Benedicto XVI e la fine dei tempi*, 2013). Actualmente, Giorgio Agamben es reconocido como uno de los pensadores políticos más importantes, no sólo por su proyecto *Homo Sacer* que aún está en elaboración, sino también por sus libros “fronterizos”, que no tratan propiamente sobre la materia, pero que, como hemos señalado, allanan su reflexión ya sea desde la estética, la lingüística o la metafísica. (Cf. Ruvituso, Mercedes, «Del estatuto de la obra de arte al misterio de la economía», en *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, Nº 9, Buenos Aires, 2010, pp. 9-27)

originaria que define uno de los modos de captura de la vida humana que viene operando desde los orígenes de la política occidental.

«Tal como lo ha señalado ya en *Homo sacer I*, la excepción es en realidad la estructura originaria que funda -da origen y fundamento a- la biopolítica moderna: esto es, a la política que incluye a la vida natural (la *zoé*, en la terminología de Foucault que Agamben retoma) dentro de los cálculos del poder estatal. Al incluir al viviente, en tanto *vida desnuda*, dentro del derecho mediante su exclusión (en la medida en que alguien es ciudadano, ya no es más mero viviente; pero al mismo tiempo, para ser ciudadano pone su vida natural, su *nuda vida*, a disposición del poder político), la política se vuelve bio-política. Y el estado de excepción, en tanto crea las condiciones jurídicas para que el poder disponga de los ciudadanos en tanto vidas desnudas, es un dispositivo biopolítico de primer orden.»⁵¹¹

Es por ello que en esta búsqueda la investigación de Agamben se dirige a la comprensión de la *exceptio* desde los conceptos-límite. Como veremos, su definición de la soberanía a partir del estado de excepción, el concepto de *homo sacer* y la experiencia del campo de concentración, son realidades, desde lo conceptual y lo histórico, que escapan a la “normalidad” política, jurídica e histórica. La excepción al sustraerse a la normalidad exige una justificación, una explicación. Esa anomalía es expresión de un orden que se fractura, pero que al mismo tiempo expresa la irreductibilidad de lo político. O sea, la perspectiva de Agamben sobre los conceptos-límite se justifica a causa de que lo político revela en la excepcionalidad su razón última: su lógica *cratoscéntrica* no asimilable a premisas prescriptivas típicas del normativismo político-jurídico.

En consecuencia, el enfoque agambeniano pone en entredicho el optimismo sobre las posibilidades transformadoras de la democracia. Sin dejar de reconocer los logros del proyecto democrático a favor de la dignidad humana, lo cierto es que *la democracia es uno de esos modos en que se expresa lo político*, y, como tal, responde a esa lógica a partir de la relación entre poder soberano y *nuda vida*. Es una perspectiva crítica que intenta desvelar esa matriz instituyente-constituyente de lo político, permitiendo comprender mejor cómo y porqué inclusive la democracia puede tener en ciertas circunstancias excepcionales una peligrosa identificación con el totalitarismo. Identificación que no significa identidad, aunque sí una común pertenencia a un *arcana imperii* cuya característica fundamental es la continuidad histórica. Se modifican las categorías jurídico-políticas, o bien se mantienen sus términos y se transforman los conceptos, pero la excepción soberana, que es tan antigua como la política misma, contiene desde siempre una relación de inclusión-exclusión con la vida humana haciendo que pueda ser puesta en entredicho en cualquier momento.

A partir del gran objetivo de Foucault de realizar una «genealogía del Orden Burgués», sus investigaciones lo llevaron a una de las lecturas más influyentes, la perspectiva biopolítica, y a casi diez años de su muerte Giorgio Agamben continuará su enfoque, corrigiendo y ampliando a la vez la tesis foucaultiana, en especial el problema de la «animalidad y la política» que anima ambas estrategias arqueológicas.⁵¹² Pero no es sólo Foucault la presencia más importante en la obra agambeniana, también entre las más relevantes de esas influencias podemos citar a Martin Heidegger, Walter Benjamin, Hannah Arendt y Carl Schmitt.

La comprensión de esta compleja trama conceptual supone un enorme esfuerzo metodológico. Porque en la indagación agambeniana, su búsqueda por comprender los arcanos fundamentales de lo político en Occidente, el esclarecimiento de los conceptos-

⁵¹¹ Costa, Flavia, «Introducción», en Agamben, Giorgio, *Estado de excepción, Homo sacer, II, I*, introducción y entrevista: Flavia Costa-traducción: Flavia Costa e Ivana Costa, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2004, pp. 6-7.

⁵¹² Castro, Edgardo, «Vías paralelas: Foucault y Agamben. Dos arqueologías del biopoder», en *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, N° 9, op. cit., pp. 73-74.

límite, la estructura de la *exceptio* (en el sentido schmittiano), en definitiva, todos los abordajes que emprende su estrategia si bien supone un tratamiento de experiencias históricas concretas, también requiere una indagación sobre aquellos paradigmas que permiten comprender y dar cuenta de toda una época histórica. Por ello, el filósofo italiano utiliza a lo largo del proyecto *Homo Sacer* una compleja estrategia conceptual orientada a desvelar la matriz del poder en Occidente. Si la deuda con Foucault sobre la tesis biopolítica es evidente, no lo es menos la estrategia metodológica.

2-Sobre el significado del proyecto *Homo Sacer*

a) Estrategia metodológica: genealogía, arqueología y paradigma

Lo primero que debe tenerse presente es que, ante todo, resulta problemático cualquier abordaje de la metodología agambeniana. Merece, de hecho, un capítulo aparte la complejidad de su estrategia en la que el autor revela un interés permanente por una serie de tópicos que puede remontarse hasta sus primeros escritos, unos tópicos que retoma una y otra vez a medida que fue profundizando en sus reflexiones.

Si bien las cuestiones de método no han tendido un tratamiento sistemático, no obstante, los lineamientos fundamentales de su metodología han sido expuestos por Agamben en *Signatura rerum. Sobre el método* (*Signatura rerum. Sul metodo*, 2008). En la «Advertencia» del libro expresa su deuda con Foucault, al considerarlo una influencia importante en su pensamiento y «de quien el autor en los últimos años ha tenido la ocasión de aprender mucho». Como señalamos, la comprensión de esta compleja trama conceptual supone un gran esfuerzo metodológico. Por tanto, todos los abordajes que emprende en su estrategia si bien supone un tratamiento de «fenómenos históricos positivos», son, con más propiedad, una compleja investigación sobre los paradigmas que tiene por objetivo «constituir y hacer inteligible la totalidad de un contexto histórico-problemático más basto».⁵¹³

La estrategia metodológica de Agamben se sustenta en la utilización de los paradigmas. Su empleo tiene antecedentes en Kuhn y Foucault. En el caso de Kuhn aparecen dos significados de paradigma, el primero, cuyo sentido es el más conocido, implica el conjunto de técnicas, modelos y valores que tienen los miembros de una comunidad científica en un contexto determinado, el segundo indica un «elemento singular de este conjunto», es decir, un ejemplo común, como lo fueron los *Principia* de Newton, que permite «definir una tradición de investigación particular y coherente». De esta manera, el paradigma sería un «ejemplo», un «caso singular», el cual a través de su reiteración organiza tácitamente «el comportamiento y las prácticas de investigación de los científicos». No habría, en tal sentido, reglas, sino paradigma, no leyes universales sino la «lógica específica y singular del ejemplo».⁵¹⁴

Igualmente en Foucault puede apreciarse en la figura del *panopticon*, es decir, un «objeto singular que, valiendo para todos los otros de la misma clase, define la inteligibilidad del conjunto del que forma parte y que, al mismo tiempo, lo constituye». Este instituto permite comprender la «sociedad disciplinaria», pero lo decisivo es que expresa una nueva «figura epistemológica» para entender tanto el poder disciplinario en la modernidad como el surgimiento de la «sociedad de control». Para Agamben la utilización del paradigma define el método de Foucault, quien en sus análisis sobre el gran encierro, la confesión o el cuidado de sí aparecen como paradigmas que resuelven un «contexto

⁵¹³ Agamben, Giorgio, *Signatura rerum. Sobre el método*, traducción: Flavia Costa y Mercedes Ruvituso, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2009, p. 13.

⁵¹⁴ *Idem*, pp. 15-16

problemático más amplio, lo constituyen y lo vuelven inteligible». Si, como se ha señalado, su mérito es el de haber liberado a la historiografía de la apelación a los contextos metonímicos por los metafóricos, nos dice Agamben que tal afirmación es válida sólo si se entiende que el filósofo francés no se refiere a metáforas en sus investigaciones sino a paradigmas.⁵¹⁵

De tal giro ya hicimos referencia anteriormente.⁵¹⁶ Así, resulta importante tener en cuenta la importante distinción que Foucault establece en *Las palabras y las cosas* entre

⁵¹⁵ *Idem*, pp. 24-25.

⁵¹⁶ A fin de comprender este reajuste en la perspectiva foucaultiana se hace preciso considerar una de las influencias más importantes en este periodo que estamos considerando: la filosofía de Nietzsche. Y es en dos escritos donde Foucault aborda directamente la cuestión de la historia precisando de qué trata la genealogía: «Nietzsche, la Genealogía, la Historia» de 1971 y la conferencia «Nietzsche y su crítica del conocimiento» de 1973. Comenzando con un análisis de la utilización que realizara Nietzsche de la noción de *Ursprung* (origen), la genealogía sería una forma de indagación que aparecería con mayor claridad desde otros significados que también están presentes en la obra nietzscheana, *Herkunft* (procedencia), *Entstehung* (emergencia) y *Erfindung* (invención). En el primero de estos escritos, el artículo «Nietzsche, la Genealogía, la Historia», nuestro autor aborda el carácter de la genealogía. Obviamente, aunque no sea el propósito del presente trabajo, esclarecer la noción foucaultiana de genealogía implicaría también precisar el de arqueología. Como lo hemos señalado, a fines de los años 60' es cuando Foucault comienza a plantear un giro en sus investigaciones. En 1969 publica *La arqueología del saber*, un libro donde problematiza los vínculos entre filosofía e historia. Partiendo de una propuesta que se orienta a un dominio, el dado como pura existencia de los «enunciados», el «campo enunciativo» y las «prácticas discursivas» analizados desde lo que llama las «formaciones discursivas», la «positividad» y el «archivo», surge una forma de indagación histórica que denomina arqueología. En este sentido, el término arqueología «no incita a la búsqueda de ningún comienzo; no emparenta el análisis con ninguna excavación o sondeo geológico. Designa el tema general de una descripción que interroga lo ya dicho en el plano de la existencia: de la función enunciativa que se ejerce en él, de la formación discursiva a que pertenece, del sistema general de archivo de que depende. La arqueología describe los discursos como prácticas especificadas en el elemento del archivo.» Esta estrategia se opone a la historia tal como tradicionalmente se la ha entendido, en cuanto apela a una concepción totalizante y a una férrea determinación teleológica, en cambio la arqueología foucaultiana incita la indagación histórica en el sentido de la ruptura, la discontinuidad y los quiebres históricos. (Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, traducción: Aurelio Garzón del Camino, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2011, p. 173; p. 26) Nos dice Foucault, siguiendo a Nietzsche, que a diferencia de lo que sucede con *Ursprung*, el objeto de la genealogía aparecería con más claridad a partir de conceptos como *Herkunft* (procedencia) y *Entstehung* (emergencia). (Foucault, Michel, *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*, traducción: José Vásquez Pérez, Pre-Textos, Valencia, 2008, pp. 17-18) De allí que la genealogía, definida como *Herkunft* (procedencia) y *Entstehung* (emergencia), presente una particular relación con la historia. Ante todo, tal como lo hemos visto, significa un rechazo a la historia como teleología que parte de fines preestablecidos que inexorablemente deben realizarse por estar contenidos desde su inicio, por estar presupuestos desde el comienzo. Nada de apelar a algún «punto de vista suprahistórico» para comprender la historia, al contrario, la historia sólo podrá ser «instrumento privilegiado de la genealogía» cuando no esté sustentada sobre «ningún absoluto». (*Idem*, pp. 43-44) Unos años después de la publicación de este artículo, Foucault vuelve a tratar el problema de la genealogía en la lección «Nietzsche y su crítica del conocimiento», una de las cinco conferencias que Foucault pronunció en Río de Janeiro del 21 al 25 de mayo de 1973 durante un evento organizado por la Pontificia Universidade Católica do Río de Janeiro y que fueron publicadas más tarde con el título *La verdad y las formas jurídicas (A verdade e as formas jurídicas)*, 1978). El objetivo de Foucault en la conferencia no es exponer la teoría del conocimiento de Nietzsche. Su propósito es demostrar que en el pensamiento del filósofo alemán existen herramientas teóricas muy útiles para comprender la relación entre poder y saber, ofreciendo «un modelo para un análisis histórico» que Foucault llama «la política de la verdad». Según la crítica nietzscheana, el gran error sería considerar al conocimiento como pacificación, adecuación o inclinación al objeto. Porque si se quiere saber qué es el conocimiento, cuál es su naturaleza, cómo surge, no hay que acercarse a él «como filósofos, sino como políticos», sólo así podremos entender «cuáles son las relaciones de lucha y de poder», y sólo a través de esas relaciones por las cuales los hombres se odian, luchan, buscan dominarse estableciendo entre ellos relaciones de poder se podrá comprender realmente de qué se trata el conocimiento. Por eso Foucault considera que a través de los textos de Nietzsche se puede tener a disposición un modelo para analizar «el problema de la formación de ciertos dominios de saber a partir

«régimen discursivo (fenómeno genuinamente político) y el paradigma (criterio de verdad científica)» que lleva a ser cuidadoso al momento de establecer un evidente parentesco entre ambos autores acerca de qué entienden por paradigma. Lo que sucede en realidad es un desplazamiento de la epistemología a la política, donde el interés no pasa por los eventuales cambios teóricos o de sentido, sino por las alteraciones que se producen en un «régimen interno de poder».⁵¹⁷ Aparece con claridad diferencias entre Kuhn y Foucault, el interés del segundo pasa por comprender no aquellos cambios que se dan en la constitución de una ciencia normal o en los criterios de una ciencia válida (es decir, en «individualizar algo así como una visión del mundo o una estructura de pensamiento que les impone a los sujetos normas y postulados comunes»), sino en comprender el puro darse de los enunciados, el simple hecho de que existan como tales.⁵¹⁸

Como vemos, la fundamentación de la metodología agambeneana tiene en Foucault su principal referencia.⁵¹⁹ Pero no es la única. A continuación, Agamben con el fin de

de relaciones de fuerza y relaciones políticas en la sociedad». (Foucault, Michel, «Nietzsche y su crítica del conocimiento», en Foucault, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, traducción: Enrique Lynch, Editorial Gedisa, Buenos Aires, 2008, pp. 28-31)

⁵¹⁷ Agamben, *Signatura rerum...*, op. cit., pp. 19-20.

⁵¹⁸ *Idem*, pp. 21-22.

⁵¹⁹ Con la perspectiva foucaultiana aparece una nueva forma de historiografía. La genealogía no sería la búsqueda de un primordial *Ursprung* (origen), sino de indagar cómo han aparecido ciertas instituciones y saberes que se han dado en ciertos momentos a los que es más útil analizarlos desde los conceptos que hemos visto: *Herkunft* (procedencia), *Entstehung* (emergencia) y *Erfindung* (invención). La genealogía cuestiona la idea de un sujeto, su pretendida suficiencia y su calidad de agente creador de la historia: «Es lo que yo llamaría genealogía, es decir, una forma de historia que dé cuenta de la constitución de saberes, discursos, dominios de objetos, etc., sin que deba referirse a un sujeto que sea trascendente con relación al campo de sucesos o cuya entidad vacía recorra todo el curso de la Historia». (Foucault, *Un diálogo sobre el poder...*, op. cit., p. 136) O, también, Foucault llama «genealogía al acoplamiento de los saberes eruditos y las memorias locales, acoplamiento que permite la constitución de un saber histórico de las luchas y la utilización de ese saber en las tácticas actuales». (Foucault, *Defender la sociedad*, op. cit., p. 22) Para 1976 Foucault avanza en sus análisis del poder, pero esta vez estableciendo que el modelo es el de la lucha y la estrategia invirtiendo la célebre sentencia de Clausewitz. Es en este contexto donde y bajo este modelo cuando señala la siguiente distinción entre arqueología y genealogía: «la arqueología sería el método propio del análisis de las discursividades locales, y la genealogía, la táctica que, a partir de esas discursividades locales así descritas, pone en juego los saberes liberados del sometimiento que se desprenden de ellas». (*Idem*, p. 24) He aquí, justamente, una de las diferencias fundamentales entre arqueología y genealogía. Como lo indicáramos en otro momento, el reajuste de mirada en Foucault, es decir, el paso de la «pregunta por el saber» (el «método arqueológico») a la «pregunta por el poder» (el «método genealógico»), significa la prioridad de la categoría del poder, lo que permite, a su vez, ir más allá de los meros análisis de enunciados. Según Jürgen Habermas, en ello estriba la diferencia entre arqueología y genealogía: «Estas estructuras posibilitadoras de la verdad no pueden a su vez ser verdaderas o falsas, de modo que sólo cabe preguntar por la función de la voluntad que en ellas cobra expresión y por la genealogía de esa voluntad a partir de un entramado de poder. Pues desde principios de los años setenta Foucault distingue entre arqueología del saber, cuyo cometido es sacar a la luz las reglas de exclusión por las que dentro de los discursos se determina la verdad de los enunciados, y la investigación genealógica de las correspondientes prácticas.» (Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, traducción: Manuel Jiménez Redondo, Katz Editores, Buenos Aires, 2010, p. 270) De esta manera, la mirada del «historiador genealógico» se complementa con la del «arqueólogo»: «El arqueólogo, en cambio, tratará de reconvertir los parlanchines documentos en monumentos mudos, en objetos que es necesario liberar de su contexto para hacerlos accesibles a una descripción estructuralista. El historiador genealógico se acerca desde afuera a los monumentos arqueológicamente desenterrados para explicar su procedencia a partir del contingente vaivén de luchas, victorias y derrotas.» (*Idem*, p. 273) La estrategia global es llamada arqueología por Agamben, la cual con evidente influencia de Foucault y Nietzsche, resulta imprescindible de conocer a fin de comprender su proyecto *Homo Sacer*: «Podemos llamar provisionalmente ‘arqueología’ a aquella práctica que, en toda indagación histórica, trata no con el origen sino con la emergencia del fenómeno y debe, por eso, enfrentarse de nuevo con las fuentes y la tradición. No puede medirse con la tradición sin deconstruir los paradigmas, las técnicas y las prácticas a través de las cuales regula las formas de la transmisión, condiciona el acceso a las fuentes y

precisar el significado del paradigma en sus investigaciones trae a colación una serie de aportes que, entre otros, incluye a Aristóteles (el paradigma procede de lo particular a lo particular, a diferencia de la inducción que va de lo particular a lo universal y de la deducción que va de lo universal a lo particular)⁵²⁰, Enzo Melandri (el *análogon* no se sitúa en las dicotomías tradicionales de la lógica, ni busca una síntesis superadora, sino que como «tercero analógico» neutraliza esas distinciones tradicionales)⁵²¹ y Platón (en el cual las hipótesis no son tratadas como principio o *archaí*, sino como propiamente tales, es decir, como paradigmas que «en su prestación específica consiste en la suspensión y desactivación de su facticidad empírica para exhibir sólo una inteligibilidad»).⁵²² Articulando estos aportes y pretendiendo captar la complejidad que supone la noción de paradigma, Agamben define su posición al respecto.

«El paradigma es una forma de conocimiento ni inductiva ni deductiva, sino analógica, que se mueve de la singularidad a la singularidad. Neutralizando la dicotomía entre lo general y lo particular, sustituye la lógica dicotómica por un modelo analógico bipolar. El caso paradigmático deviene tal suspendiendo y, a la vez, exponiendo su pertenencia al conjunto, de modo que ya no es posible separar en él ejemplaridad y singularidad. El conjunto paradigmático no está jamás presupuesto a los paradigmas, sino que permanece inmanente a ellos. No hay, en el paradigma, un origen o una *arché*: todo fenómeno es el origen, toda imagen es arcaica. La historicidad del paradigma no está en la diacronía ni en la sincronía, sino en un cruce entre ellas.»⁵²³

Al mismo tiempo, de acuerdo a la naturaleza de los tópicos abordados por Agamben, aparece la impronta de una lectura teológico-política a través de una «teoría de las firmas». Una firma, como ejemplifica el filósofo italiano a propósito del concepto de secularización, es un «operador estratégico, que marca los conceptos políticos para remitirlos a su origen teológico». Con el fin de explicar este «operador estratégico» realiza la siguiente comparación: «Del mismo modo que, según el derecho canónico, el sacerdote reducido al estado secular debía llevar un signo de la orden a la cual había pertenecido, así, el concepto ‘secularizado’ exhibe como una firma su anterior pertenencia a la esfera teológica». La firma es aquello que aparece en un signo o un concepto, lo «marca» o «excede para remitirlo a una determinada interpretación o a un determinado ámbito».⁵²⁴

Es por ello que los conceptos claves del proyecto *Homo Sacer* tienen que comprenderse o bien desde la perspectiva de los paradigmas o bien de la teoría de las firmas que supone, al mismo tiempo, una diferencia fundamental con la perspectiva foucaultiana.⁵²⁵ Por lo pronto, las categorías fundamentales que veremos: *homo sacer*, *Ausnahmezustand*,

determina, en último análisis, el estatuto mismo del sujeto cognoscente.» (Agamben, *Signatura rerum...*, op. cit., p. 124)

⁵²⁰ Agamben, *Signatura rerum...*, op. cit., pp. 26-27.

⁵²¹ *Idem*, pp. 27-28.

⁵²² *Idem*, pp. 34-35.

⁵²³ *Idem*, p. 42. A lo largo de la presente indagación hemos referido constantemente a la idea de dispositivo. Remitimos, por supuesto a la complejo enfoque epistémico-teórico de Foucault que utilizan Negri y Agamben. Es el mismo filósofo italiano el que nos ofrece un análisis del concepto a partir del itinerario recorrido por Foucault en la definición de su método genealógico y que luego extiende a un «contexto histórico más amplio», cabe decir, con más propiedad, en su relación con aquellos volúmenes del proyecto *Homo Sacer* dedicado a la comprensión de la *oikonomia* desde la estrategia teológico-económica. Considera que «el término ‘dispositivo’ es un término técnico esencial del pensamiento de Foucault», que contiene un entramado de relaciones de poder-saber, de discursos y prácticas, reglas y procedimientos, instituciones y localizaciones concretas. (Agamben, Giorgio, «¿Qué es un dispositivo?», traducción: Roberto Fuentes Rionda, en *Sociológica*, Año 26, N° 73, México, 2011, pp. 249-255)

⁵²⁴ Agamben, *Signatura rerum...*, op. cit., p. 106.

⁵²⁵ Castro, «Vías paralelas: Foucault y Agamben. Dos arqueologías del biopoder», en *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, N° 9, op. cit., p. 86.

iustitium, *nómos basileús*, campo de concentración, *Muselmann*, *gloria*, *aclamatio*, *potestas*, *auctoritas*, inoperosidad, no se reducen a una indagación histórica. Son propiamente paradigmas (accesibles, incluso, en su conceptualidad radical por su referencia a las firmas) y cuya comprensión permite al proyecto agambeniano sacar a la luz la lógica del poder soberano en Occidente.

b) El objetivo de la investigación

Los griegos tenían dos términos para designar a la vida: *zoé* y *bíos*. El primero era «el simple hecho de vivir», el segundo indicaba la vida que puede asumir una determinada forma, una «manera de vivir propia de un individuo o un grupo». *Zoé* indicaba la «simple vida natural», *bíos* era una «vida cualificada». La idea aristotélica del *zoon politikon* significa justamente eso, el hombre, ante todo, es vida que puede llegar a ser política. El *oîkos* en el mundo griego era el espacio de la vida natural, de la vida reproductiva y su mantenimiento, aparece claramente diferenciado del espacio de la política, la *polis*.⁵²⁶

La distinción entre lo que era o no propiamente político tiene una radical transformación en la modernidad: todo aspecto de la vida humana se hace objeto de la política. Esta es, justamente, la tesis de Michel Foucault, para quien la modernidad transforma a la política en «*bio-política*» por medio de los cálculos del poder estatal haciendo que la vida humana sea incluida cada vez más en la esfera del poder político. Es más, el triunfo del capitalismo no hubiese sido posible sin estos mecanismos disciplinarios del biopoder por medio de los cuales el ser humano es incorporado en la lógica del Estado para producir los «cuerpos dóciles» necesarios.⁵²⁷

Por su parte, Hannah Arendt señala en *La condición humana* (*The Human Condition*, 1958) el proceso que conduce al *homo laborans*.⁵²⁸ Así, por medio del hecho del trabajo, progresivamente la vida biológica ha ocupado el centro de la vida política. Para Arendt es la centralidad que adquiere la vida natural del hombre lo que distingue a la decadencia del espacio público en la modernidad. Sin embargo, ni Michel Foucault amplió sus

⁵²⁶ Agamben, Giorgio, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*, traducción: Antonio Gimeno Cuspinera, Pre-Textos, Valencia, 2003. pp. 9-10. Igualmente, en *Medios sin fin*, una publicación directamente conectada con el proyecto *Homo Sacer*, Agamben comienza con la referencia a *zoé* y *bíos*, pero esta vez en el contexto de conceptualizar la *forma-de-vida*. Señala que las lenguas contemporáneas han perdido esa distinción, existe solamente un término para indicar el «desnudo presupuesto común» que se puede aislar en las distintas «formas de vida». Y al contrario, una «forma de vida» siempre tiene una forma y, justamente, es aquello sobre la que no se puede aislar algo así como una «nuda vida» que sea independientemente de su forma. Como la vida humana es potencia y en su propia vida está en juego su «felicidad», por ello, dato más que importante, la «forma-de-vida» es «vida política»: «Con el término *forma-de-vida* entendemos, por el contrario, una vida que no puede separarse nunca de su forma, una vida en la que no es nunca posible aislar algo como una nuda vida. Una vida que no puede separarse de su forma es una vida que, en su modo de vivir, se juega el vivir mismo y a la que, en su vivir, le va sobre todo su modo de vivir. ¿Qué significa esta expresión? Define una vida -la vida humana- en que los modos, actos y procesos singulares del proceso del vivir no son nunca simplemente *hechos*, sino siempre y sobre todo *posibilidad* de vivir, siempre y sobre todo potencia. [...] Por esta razón -es decir en cuanto es un ser de potencia, que puede hacer y no hacer, triunfar o fracasar, perderse o encontrarse- el hombre es el único ser en cuya vida siempre está en juego la felicidad, cuya vida está irremediable y dolorosamente asignada a la felicidad. Y esto constituye inmediatamente a la forma-de-vida como vida política.» (Agamben, Giorgio, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, traducción: Antonio Gimeno Cuspinera, Pre-Textos, Valencia, 2001, pp. 13-14)

⁵²⁷ Agamben, *Homo sacer. El poder soberano...*, op. cit., pp. 11-12.

⁵²⁸ El filósofo italiano se refiere en este caso al proceso complejo que involucra diversas fases históricas señaladas por Hannah Arendt. De un proceso que lleva del triunfo del «*homo faber*» se pasa a su derrota y la victoria final del «*animal laborans*» en las sociedades contemporáneas. Sobre este problema, véase Hannah Arendt, *La condición humana*, introducción: Manuel Cruz-traducción: Ramón Gil Novales, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2005, pp. 320-349.

indagaciones a los Estados totalitarios y el espacio biopolítico por excelencia, el campo de concentración, ni Hannah Arendt incorporó una perspectiva biopolítica a sus penetrantes análisis del fenómeno totalitario.⁵²⁹

El proyecto *Homo Sacer* de Giorgio Agamben tiene por objetivo profundizar la perspectiva biopolítica iniciada por Foucault. En concreto, ¿qué aspecto de la biopolítica foucaultiana es objeto de indagación de parte de Agamben?⁵³⁰ Para responder esta pregunta es preciso considerar los planos que tienen en cuenta las indagaciones del filósofo francés. Así, cuando propone su análisis del poder, aunque sin formular una teoría unitaria, aborda las *técnicas políticas* y las *tecnologías del yo*. Las primeras, como la ciencia de la policía, analizan cómo el Estado se encarga de la vida natural de sus habitantes, mientras que, las segundas, tratan aquel «proceso de subjetivación que lleva al individuo a vincularse a la propia identidad y a la propia conciencia y, al mismo tiempo, a un poder de control exterior». Es por ello que Agamben se pregunta si existe o no un «centro unitario» en que esas dos formas de ligar lo político encuentren su sentido. Se trata, por tanto, de indagar ese *arcano fundamental de lo político*, el «punto oculto» sobre el que concurren, por una parte, «el modelo jurídico-institucional» y, por otra, «el modelo biopolítico del poder».⁵³¹

Para Agamben la biopolítica ha existido desde siempre y es tan antigua como la excepción soberana.⁵³² Sin embargo, la política moderna amplía sus alcances haciendo

⁵²⁹ Agamben, *Homo sacer. El poder soberano...*, op. cit., pp. 12-13.

⁵³⁰ Para comprender la génesis de la indagación de Agamben y las diferencias con los itinerarios trazados por Foucault en relación con la politicidad del hombre, véase Marcelo Raffin, «La tensión metafísica-política en las filosofías de Michel Foucault y Giorgio Agamben», en Raffin, Marcelo, Podestá, Beatriz, (Editores), *Problemas y debates de la tradición y la actualidad de la Filosofía Política*, op. cit., pp. 265-276.

⁵³¹ Agamben, *Homo sacer. El poder soberano...*, op. cit., pp. 14-15. Los dos modelos de Foucault son inseparables, revelando en su conexión «el punto oculto», la lógica íntima de lo político, la *relación entre el poder soberano y la nuda vida*: «La presente investigación se refiere precisamente a ese punto oculto en que confluyen el modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico del poder. Uno de los posibles resultados que arroja es, precisamente, que esos dos análisis no pueden separarse y que las implicaciones de la nuda vida en la esfera política constituyen el núcleo originario -aunque oculto- del poder soberano. Se puede decir, incluso, que la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano.» (Idem, pp. 15-16) A propósito del aspecto subjetivo del poder, Agamben señala lo siguiente: «Que haya un aspecto subjetivo en la génesis del poder es algo que estaba ya implícito en el concepto de *servitude volontaire* en De la Boétie; pero ¿cuál es el punto en que la servidumbre voluntaria de los individuos comunica con el poder objetivo?» (Idem, p. 15) Étienne de la Boétie escribe en 1548 a los dieciocho años su *Discours*, en realidad, su Proclama, su Denuncia. ¿Cómo es posible que los hombres obedezcan al poder de uno o de unos pocos? ¿Qué justifica que los hombres resignen su libertad a favor de la dominación? ¿Porqué internalizar el dominio y hacerlo legítimo?, o sea, ¿porqué hacerlo válido *in foro interno*? Para De la Boétie es un tema desconcertante, una pregunta difícil, por no decir imposible de responder. Desde ya es un discurso crítico e incómodo. Para este joven la «servidumbre voluntaria», el servir voluntariamente, es un escándalo, un sinsentido, una insensatez. Más allá del contexto de producción de la obra de auge de las monarquías absolutas, De la Boétie insiste constantemente en la tiranía y la opresión de uno, de unas monarquías que colisionaban con la herencia de la constitución medieval del poder, caracterizada por la dispersión, la autonomía y las libertades locales, territoriales o jurisdiccionales, lo cierto es que la invectiva de su joven autor va a la pregunta fundamental, a ese interrogante que trasciende las particularidades de una época determinada. Se pregunta De la Boétie porqué se obedece a la voluntad de uno, porqué muchos son capaces de someterse y entregar la libertad. No se puede alegar que lo hacen por cobardía, sino en principio por costumbre. Sobre este problema, véase Étienne De la Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, traducción: Víctor Goldstein, Superabundans Haut, Buenos Aires, 2006, pp. 48-51.

⁵³² Para un análisis de la recepción que realiza Agamben de la perspectiva biopolítica de Foucault, así también como los matices y reservas que realiza el filósofo italiano, véase Ottavio Marzocca, «Vida desnuda, multitud, carne del mundo: la biopolítica como destino», traducción: Constanza Serratore, en *Revista Pléyade*, N° 17, Centro de Análisis e Investigación Política, Santiago de Chile, 2016, pp. 19-23.

evidente el más inmemorial de los «*arcana imperii*». Porque el Estado moderno al someter la vida humana a los cálculos del poder no hace otra cosa que sacar a luz ese vínculo fundamental, esa matriz central de lo político, *la relación entre nuda vida y poder soberano*. Una matriz que está presente incluso en concepciones aparentemente tan diferentes entre sí como la democracia y el fascismo. Si la idea aristotélica de la política partía de la distinción entre «vivir» y «vivir bien», significando la inclusión de lo primero en lo segundo, entonces la pregunta que debemos hacernos no es sólo sobre los modos que puede tener ese «vivir bien», sino por qué la política occidental se constituye por medio de una exclusión (que es al mismo tiempo una inclusión) de la *nuda vida*.⁵³³

«La singular fórmula ‘generada con vistas al vivir, existente con vistas al vivir bien’ puede ser leída no sólo como una implicación de la generación (*ginoménē*) en el ser (*oûsa*), sino también como una exclusión inclusiva (una *exceptio*) de la *zoé* en la *polis*, como si la política fuera el lugar en que el vivir debe transformarse en vivir bien, y fuera de la nuda vida lo que siempre debe ser politizado. La nuda vida tiene, en la política occidental, el singular privilegio de ser aquello sobre cuya exclusión se funda la ciudad de los hombres. No es, pues, un azar que un pasaje de la Política sitúe el lugar propio de la *polis* en el paso de la voz al lenguaje. El nexo entre nuda vida y política es el mismo que la definición metafísica del hombre como ‘viviente que posee el lenguaje’ busca en la articulación entre *phōnē* y *lógos*.»⁵³⁴

En este sentido, como enseguida se verá, la soberanía, en el sentido schmittiano de capacidad de decidir sobre el estado de excepción, es consustancial a la política occidental al tratarse de una forma de exclusión-inclusión de la vida humana en la ciudad o *polis*. Se da una particular relación entre la una *exceptio* soberana y la *zoé*, la *nuda vida* que debe ser politizada y convertida en *bíos*. El «vivir» debe ser transformado en «vivir bien».⁵³⁵

La indagación *Homo Sacer* intenta, precisamente, comprender la estructura fundamental de la política occidental que viene desde Aristóteles y que a Agamben le interesa indagar ya desde sus primeras investigaciones sobre la voz y el lenguaje, el discurso y la politicidad.⁵³⁶ Es una estructura efectivamente metafísica, porque la «‘politización’» es esa tarea por medio de la cual se decide acerca de la humanidad del ser vivo del hombre. Es la modernidad la que continúa tal misión definiendo constantemente qué es lo específicamente humano y qué no lo es, y por ende lo incluido o excluido en la comunidad política. Se puede apreciar que la dicotomía fundamental no es la de amigo/enemigo como lo pensaba Schmitt, sino la de *nuda vida*-existencia política, siendo el conocimiento de esta relación la que permite comprender los sentidos y límites de lo político en la modernidad.⁵³⁷

⁵³³ Agamben, *Homo sacer. El poder soberano...*, op. cit., p. 16.

⁵³⁴ *Idem*, pp. 16-17.

⁵³⁵ La tesis de Foucault sobre la biopolítica moderna y la transformación de las coordenadas del *zoon politikon* que hemos visto exige una discusión profunda. Sobre todo por las utilidades que realiza Agamben de estas nociones. El problema gira sobre los conceptos de «vivir» y «vivir bien», *zoé* y *bíos*. Acerca de esta cuestión, en especial las conceptualizaciones respectivas de Foucault y Agamben así también como una lectura crítica de la recepción en el filósofo italiano de estas categorías aristotélicas, véase Hernán Borisonik y Fernando Beresñak, «Bíos y zoé: una discusión en torno a las prácticas de dominación y a la política», *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, N° 13, Universidad de Barcelona, Barcelona, 2012, pp. 82-90.

⁵³⁶ Cf. Lagaay, Alice, «Entre la poesía y la muerte. La filosofía de la voz de Giorgio Agamben», traducción: Jorge Dotti, en *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, N° 9, op. cit., pp. 29-49. Aparece, por lo tanto, una estrecha articulación de las tesis fundamentales del proyecto *Homo Sacer* con las indagaciones previas de Agamben sobre el lenguaje que tendrán un lugar importante cuando trate de abordar la naturaleza del poder soberano. Justamente, acerca de los vínculos entre, por una parte, el lenguaje y la política, y, por otra parte la voz y la *nuda vida*, véase Jacopo D’Alonzo, «El origen de la nuda vida: política y lenguaje en el pensamiento de Giorgio Agamben», en *Revista Pléyade*, N° 12, Centro de Análisis e Investigación Política, Santiago de Chile, 2013, pp. 99-116.

⁵³⁷ Agamben, *Homo sacer. El poder soberano...*, op. cit., p. 18.

El proyecto de Agamben comienza colocando en el centro de la reflexión al concepto de *nuda vida*, de la vida humana a la que cualquiera puede dar muerte pero que a la vez es insacrificable. *Nuda vida* expresada en un sentido originario por el *homo sacer*, una figura del derecho romano arcaico que significa que la vida humana se inscribe (se incluye) en el orden jurídico pero bajo la forma de su exclusión, es decir, por la posibilidad que cualquiera le mate. *Sacer esto* es la primera formulación de la soberanía como capacidad de incluir por medio de la exclusión a la vida humana en el poder, siendo la mutua implicación entre *homo sacer* y estado de excepción lo instituyente-constituyente de lo político. Para Agamben la perspectiva de Foucault debe ser corregida o al menos ampliada, porque no se trata de la simple inclusión de la vida en lo político, una idea antigua como la política misma, sino más bien que, a medida que la excepción se convierte en regla, el espacio de la *nuda vida* tiende a coincidir con el de la política y así «exclusión e inclusión, externo e interno, *bíos* y *zoé*, derecho y hecho, entran en una zona de irreductible indiferenciación».⁵³⁸

Lo interesante de destacar es que este proceso de inclusión de la *nuda vida* también comprende a la democracia moderna que hace al hombre *objeto* y *sujeto* de la soberanía a la vez. A diferencia de la democracia clásica, la moderna democracia surge para liberar a la *zoé*, para transformar la *nuda vida* en «forma de vida», de encontrar el *bíos* de la *zoé*. Sin embargo, y esto constituye la paradoja, sólo puede hacerlo por medio de la servidumbre. En la ciudadanía y los derechos, las metaestructuras jurídico-políticas del Estado, «se encuentra, una vez más, el cuerpo del hombre sagrado con su doble soberano, su vida insacrificable y, sin embargo, expuesta a que cualquiera se la quite».⁵³⁹

Nadie duda, afirma Agamben, que no se deba negar los esfuerzos y conquistas de la democracia a favor de la dignidad humana. De lo que se trata es de comprender que, si bien es cierto que la cosmovisión democrática se muestra triunfante, en cambio aparece incapaz de salvar a la *zoé* que supuestamente debería liberar, una lógica cuya comprensión permite acceder al sentido de las importantes cuestiones tratadas en *Lo aperto*. He ahí, precisamente, los motivos de la insatisfacción que despiertan las promesas emancipatorias de la democracia.

Tal es el objetivo fundamental del proyecto *Homo Sacer*.⁵⁴⁰ La indagación comienza con la especificidad de lo político a partir del vínculo entre soberanía y violencia,

⁵³⁸ *Ibid.*

⁵³⁹ *Idem*, pp. 19-20.

⁵⁴⁰ Siguiendo con la compleja secuencia de esta indagación agambeneana, nos detendremos en algunos tópicos en el volumen I del proyecto *Homo Sacer*. Si bien luego realizaremos una serie de consideraciones al respecto, no podremos tratar aquí buena parte de los aportes que el filósofo italiano realiza las partes 2 y 3 del segundo volumen. Sólo indicaremos que son sustanciales. Aparece en giro hacia una «teoría de las signaturas» en el cual cobra importancia, como no puede ser de otro modo, una perspectiva teológico-política, que, como lo veremos, el pensador italiano siempre tiene presente en buena parte de sus trabajos, sin embargo, es en esas dos partes del segundo volumen del *Homo sacer* donde aparece un tratamiento sistemático. La investigación sobre los arcanos fundamentales de lo político en Occidente continúa como el mismo Agamben lo señala en la «Premisa» de *El Reino y la Gloria*, en este libro con *Homo sacer I* «giunge in questo modo a uno snodo in ogni senso decisivo». Es decir, que esa «doppia strutture della macchina governamentale» que había sido planteada en *Estado de excepción* a través de la «correlación» de las categorías *auctoritas* y *potestas*, esta vez aparece bajo la forma de *Reino* y *Gobierno* y culmina en la relación entre *oikonomía* y Gloria, cabe decir, «fra il potere come governo e gestione efficace e il potere come regalità cerimoniale e liturgica». (Agamben, Giorgio, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell' economia e del governo (Homo sacer II, 2)*, Neri Pozza Editore, Vicenza, 2007, pp. 9-10) La Gloria es «l'arcano centrale del potere». Se manifiesta en su carácter aclamativo y doxológico, y tiene una importancia tal que resulta «indiscernible» de la *oikonomía* y el gobierno. Ahora, se trata de reconstruir la genealogía de otro paradigma que tiene su origen el orden teológico del cual, a su vez, derivan dos «paradigmi politici», la «teología política» que funda en un «unico Dio la trascendenza del potere sovrano», y la «teología economica» de la que procede una

expresado en el *Ausnahmezustand*, el *iustitium* romano y el *nómos basileús*. De allí, en un intento de establecer una «analogía estructural» con el poder soberano se comprenden los conceptos *homo sacer* y el *vitae necisque potestas*. Y desde esta secuencia podemos entender la cifra del *nómos* moderno que aparece en la experiencia del campo de concentración, el paradigma biopolítico por excelencia. Se trata, con ello, de vislumbrar la asombrosa continuidad contemporánea que tiene el arcano fundamental de lo político expresado originalmente por aquellas categorías clásicas.

3-El dispositivo de captura de la vida humana

a) Estado de excepción

La soberanía no puede definirse por sus potestades, competencias o fines. Nada de eso. Siguiendo a Carl Schmitt, Agamben define a la soberanía por la capacidad de decidir sobre el estado de excepción. Porque si se quiere identificar al soberano, a ese sujeto concreto que detenta la soberanía, si se quiere saber quién es, la única forma es por su capacidad de dar solución a la situación extrema declarando la suspensión de la ley. Es soberano quien es capaz de decidir sobre el estado de excepción (*Ausnahmezustand*).

La situación extrema justifica la necesidad del estado de excepción. La decisión sobre la excepción es una decisión en el sentido amplio de la palabra, y, en un plano concreto, una decisión política. En lo que al concepto de soberanía se refiere, no interesa, como lo hacen las teorías clásicas, su definición, competencias, límites o alcances, sino la pregunta fundamental: quién decide en una situación límite, en un caso de extrema necesidad (el *extremus necessitatis casus*). Algo que puede apreciarse en los alcances de la siguiente premisa: «‘El soberano está, al mismo tiempo, fuera y dentro del ordenamiento jurídico’». Si el soberano tiene el poder de dar la ley, también tiene la potestad de declarar el estado de excepción, de suspender el orden jurídico y situarse fuera de él. Así, la soberanía, definida en estos términos constituye una paradoja, «‘La ley está fuera de sí misma’, o bien: ‘Yo, el soberano, que estoy fuera de la ley, declaro que no hay un afuera de la ley’».⁵⁴¹

La excepción soberana permite revelar la decisión. Toda norma exige un medio normal para aplicarse. Con anterioridad al derecho, el soberano, y con él la decisión, deben crear un orden «normal», no como «normatividad», sino en el sentido de orden por oposición al caos. Una situación determinada, concreta, no sólo justifica la existencia de una norma, ya que tal situación debe ser antes normalizada, ordenada, para que tenga validez el derecho. El soberano es quién decide si esa situación es normal.⁵⁴²

«oikonomía, concepitada como un ordine immanente» doméstico y no político. Del primer paradigma deriva la filosofía política y la moderna teoría de la soberanía, del segundo la «biopolítica moderna hasta el actual triunfo de la economía como gobierno sobre todo otro aspecto de la vida social» («biopolitica moderna fino all’attuale trionfo dell’economia e del governo su ogni altro aspetto della vita sociale»). He aquí la importancia estratégica que tiene en las indagaciones agambenianas las cuestiones relativas al método. Paradigma, arqueología y teoría de las signaturas adquieren también pleno sentido en este volumen II del proyecto *Homo Sacer*: «En el inicio de la investigación se encuentra el afán de reconstruir la genealogía de un paradigma que, aunque pocas veces ha sido tematizado como tal fuera del ámbito estrictamente teológico, ejerció una influencia determinante en el desarrollo y en el orden global de la sociedad occidental.» («All’inizio della ricerca sta il tentativo di ricostruire la genealogia di un paradigma, che, benché sia di rado stato tematizzato come tale al di fuori dell’ambito strettamente teologico, ha esercitato un’influenza determinante sullo sviluppo e sull’assetto globale della società occidentale.») (*Idem*, p. 13)

⁵⁴¹ Agamben, *Homo sacer. El poder soberano...*, op. cit., p. 28.

⁵⁴² *Idem*, p. 40.

Para Agamben la excepción soberana es una forma de exclusión, es un caso individual excluido de la norma, aunque, y esto es lo decisivo, no está absolutamente fuera, pues mantiene una relación con ella a través de la suspensión, la «*norma se aplica a la excepción desaplicándose, retirándose de ella*». El estado de excepción surge cuando se suspende el orden (y en un sentido propio el orden jurídico) y es necesario restaurar la normalidad. La excepción está de acuerdo a su significado etimológico, es una situación concreta que es *sacada fuera, ex-capere*. No es la excepción la que se separa de la norma, más bien es la misma regla la que retirándose mediante la suspensión da lugar a la excepción. Mediante la suspensión la norma guarda una relación con la *exceptio*.⁵⁴³

«La excepción es una especie de la exclusión. En un caso individual que es excluido de la norma general. Pero lo que caracteriza propiamente a la excepción es que lo excluido no queda por ello absolutamente privado de conexión con la norma; por el contrario, se mantiene en relación con ella en la forma de la suspensión. *La norma se aplica a la excepción desaplicándose, retirándose de ella*. El estado de excepción no es, pues, el caos que precede al orden, sino la situación que resulta de la suspensión de éste. En este sentido la excepción es, verdaderamente, según su etimología, *sacada fuera (ex-capere)* y no simplemente excluida. [...] La situación creada por la excepción tiene, por tanto, la particularidad de que no puede ser definida ni como una situación de hecho ni como una situación de derecho, sino que introduce entre ambas un paradójico umbral de indiferencia.»⁵⁴⁴

Aquí está, justamente, la especificidad de la excepción. No es una situación ni de hecho ni de derecho, ya que entre ambas se da básicamente un «paradójico umbral de indiferencia». La excepción no es aquello que simplemente está fuera de la norma (aunque mantenga relación con ella por la suspensión), pero tampoco es derecho porque involucra una situación concreta que no está contenida *en cuanto tal* en la norma. A simple vista con la excepción soberana se trataría de controlar un exceso o un desafío al orden vigente, sin embargo, es fundamentalmente una forma de crear un espacio que haga posible la validez del orden jurídico-político.⁵⁴⁵

Agamben utiliza diversas estrategias teóricas para comprender el significado del estado de excepción. Una de las más interesantes es la distinción de Alan Badiou entre «pertenencia» y «presentación». Para Badiou algo pertenece cuando está en una situación, por ejemplo los individuos por el hecho de ser miembros de una sociedad. En cambio algo es presentado cuando aparece incluido, es decir «representado» en esa situación y, en concreto, en la «metaestructura» política, el Estado. Para Badiou algo es «*normal*» cuando al mismo tiempo está «presentado y representado» (pertenencia y presentación); es «*excrecencia*» cuando algo es «representado pero no es presentado» (está incluido pero no pertenece a la situación); y algo es «*singular*» cuando «es presentado pero no representado», «pertenece sin estar incluido».⁵⁴⁶

⁵⁴³ *Idem*, p. 30.

⁵⁴⁴ Agamben, *Homo sacer. El poder soberano...*, op. cit., pp. 30-31. «L'eccezione è una specie dell'esclusione. Essa è un caso singolo, che è escluso dalla norma generale. Ma ciò che caratterizza propriamente l'eccezione è che ciò è escluso non è, per questo, assolutamente senza rapporto con la norma; al contrario, questa si mantiene in relazione con essa nella forma della sospensione. *La norma si applica all'eccezione disapplicandosi, ritirandosi da essa*. Lo stato di eccezione non è, quindi, il caos che precede l'ordine, ma la situazione che risulta dalla sua sospensione. In questo senso l'eccezione è veramente, secondo l'etimo, *presa fuori (ex-capere)* e non semplicemente esclusa. [...] La situazione, che viene creata nell'eccezione, ha, pertanto, questo di particolare, che non può essere definita né come una situazione di fatto, né come una situazione di diritto, ma istituisce fra queste una paradossale soglia di indifferenza.» (Agamben, Giorgio, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Giulio Einaudi editore, Torino, 1995, pp. 21-23)

⁵⁴⁵ Agamben, *Homo sacer. El poder soberano...*, op. cit., p. 31.

⁵⁴⁶ *Idem*, p. 38.

¿Cómo aparece la excepción en este esquema de Badiou? Para Agamben la excepción soberana introduce una cuarta categoría, la llama «umbral de indiferencia» entre «excrecencia (representación sin presentación) y singularidad (presentación sin representación)»: «La excepción es lo que no puede ser incluido en el todo al que pertenece y que no puede pertenecer al conjunto en el que está ya siempre incluida». Al ser un concepto límite es imposible distinguir entre pertenencia y exclusión, entre lo que está fuera y lo que está dentro del orden jurídico, entre una situación de hecho (la excepción) y la ley (la norma).⁵⁴⁷

No resulta posible, por lo tanto, identificar el estado de excepción con cualquier otra clásica figura constitucional como el estado de sitio, estado de emergencia o estado de necesidad.⁵⁴⁸ El estado de excepción, en su formulación schmittiana (*Ausnahmezustand*), tiene un precedente importante en el antiguo *iustitium* romano, una medida constitucional que se empleaba en casos excepcionales de amenaza al orden vigente. El *iustitium* significaba que, en caso de una *extremus necessitatis casus*, el Senado establecía un *senatus consultum ultimum*, por el cual se le solicitaba a las máximas autoridades, incluso a las inferiores o a los mismos ciudadanos privados, que tomaran cualquier medida que sea necesaria para salvar a la República. En consecuencia, el orden legal era suspendido o interrumpido en su totalidad para permitir la salvación del Estado. Este es su significado: «El término *iustitium* -construido del mismo modo que *solstitium*- significa literalmente ‘interrupción, suspensión del derecho’» pero no de «la administración de justicia, sino del derecho como tal».⁵⁴⁹

Es preciso aclarar que el senadoconsulto que instauraba el *iustitium* provenía de una situación de emergencia específica. Pero que no hay que confundir con el concepto de *tumultus*. Porque el decreto que declaraba el *tumultus* atendía una situación que devenía de una guerra externa, de una insurrección o una guerra civil. *Tumultus* es un estado de agitación y desorden, según Livio, y «es en este caso afín a *tumor*, en el sentido de hinchazón, fermentación».⁵⁵⁰ El *iustitium* no puede ser interpretado como dictadura, instituto éste creado de una delegación de amplios poderes de parte de los cónsules por medio de una *lex curiata* que definía los objetivos para el dictador. En cambio, en el *iustitium* romano no se crea una nueva magistratura, es, ante todo, la suspensión del orden jurídico como tal, que da como resultado una amplia concesión de poderes. Se lo puede entender como un «estado *konomático*», un vacío y una interrupción de la ley, y no como

⁵⁴⁷ *Idem*, pp. 38-39.

⁵⁴⁸ Agamben, *Estado de excepción...*, op. cit., p. 28. Sin dudas *Estado de excepción (Stato di eccezione*, 2003) es un trabajo importantísimo para esclarecer esta categoría fundamental de derecho público. Uno de sus capítulos más interesantes es el cuarto que lleva por título «Gigantomaquia en torno a un vacío», y trata nada más y nada menos que el debate (o supuesto debate) entre Schmitt y Benjamin a propósito del estado de excepción. Agamben, señala que el «dossier exotérico» es breve. Y aún considerando que son dos pensadores con intereses y enfoques muy diferentes, lo cierto es que hubo algunas coincidencias en relación con algunas temáticas comunes que les interesaba y que se puede apreciar en ese «dossier exotérico» por el hecho de que hubo algún acercamiento epistolar o por lecturas recíprocas de algunos trabajos. Esto puede verse en la referencia de Benjamin en el *Trauerspiel* acerca de *Teología política* de Schmitt, el *curriculum vitae* de 1928, una carta del primero dirigida a Schmitt de diciembre de 1930, la cita del *Trauerspiel* que hace el jurista en su *Hamlet o Hécuba* de 1952 y, por último, una referencia más que importante para los estudiosos del decisionismo schmittiano, las cartas de Schmitt a Viesel publicadas en 1988 en las que afirma que su libro de 1938 sobre Hobbes había sido ideado como una réplica a Benjamin. En cambio, como luego lo veremos, según nuestro autor el «dossier esotérico» es mucho más importante e implica aspectos sustanciales, decisivos para la comprensión del concepto de estado de excepción. (*Idem*, p. 103)

⁵⁴⁹ Agamben, *Estado de excepción...*, op. cit., pp. 85-86.

⁵⁵⁰ *Idem*, p. 86-87.

un «estado *pleromático*», que es la plenitud de poderes propia del paradigma de la dictadura.⁵⁵¹

Asimismo, como espacio anómico, el concepto del *iustitium* romano es complejo. Una consecuencia importante es que todos los actos cometidos por medio del *senatus consultum ultimum* carecen de cualquier tipo de determinación legal. Aquél que actúa bajo el *iustitium* debe hacer todo lo que crea conveniente para cumplir con el fin asignado, la supervivencia de la República; sus acciones no están bajo un mandato específico (en el sentido legal) y no tienen ninguna consecuencia jurídica. Es la anomia que paradójicamente surge de la misma ley constitucional romana. Aquél que actúa bajo el *iustitium* «no ejecuta ni transgrede, sino que *inejecuta* el derecho». Las circunstancias de esas acciones, el caso de extrema necesidad, son las que las justifican, son actos no sólo no definibles o encuadrables, sino fundamentalmente «indecidibles».⁵⁵²

Según Agamben, aquellos que han escrito sobre la naturaleza del *iustitium*, como el mismo Schmitt, han confundido el paradigma correcto, prefirieron hablar de dictadura en lugar de estado de excepción. Pero, en realidad, la confusión era intencionada. Era mejor relacionar el estado de excepción contemporáneo con la prestigiosa tradición que se remonta a la institución de la dictadura romana que restituirlo «a su auténtico, pero más oscuro, paradigma genealógico en el derecho romano: el *iustitium*».⁵⁵³

La decisión schmittiana normaliza y crea las condiciones para que la vida humana tenga su ámbito de implicación. La decisión, entiende Schmitt, no es la voluntad de un sujeto jerárquicamente superior, sino que es el acto de inscribir en el *nómos* a aquella exterioridad que le da sentido. Lo que hace el soberano no es distinguir entre lo lícito e ilícito, sino implicar a la *vida* en el derecho. En la concepción schmittiana, el derecho es normativo, en el sentido de «‘escuadra’», no porque ordene normativamente sino en cuanto precisa «crear el ámbito de la propia referencia en la vida real», debe antes «normalizarla».⁵⁵⁴ Aparece una particular estructura, el *bando* que demuestra la influencia de Jean-Luc Nancy en Agamben, y designa la relación entre el soberano y la vida: «El término ‘*bando*’, en efecto, sirve para referirse tanto a la vida como a la insignia del soberano».⁵⁵⁵ No obstante, para ser precisos con el planteo agambeniano, la estructura del *bando* trasciende la mera referencia a la teoría política, más bien, como luego lo veremos, sus implicaciones son mucho más profundas al relacionar estas categorías con las de tradición metafísica que comienza con Aristóteles.⁵⁵⁶

Por lo pronto, la tesis schmittiana sobre la soberanía desvela uno de sus mecanismos esenciales. Su estructura permite distinguirla de cualquier otro orden de actividad humana pero cuya fundamentación está en las condiciones reales de la vida política. Como estamos ante un concepto límite que revela precisamente la sustancia de la soberanía, a partir del dispositivo del estado de excepción podemos comprender la exigencia del poder político que reclama desde siempre la exclusividad del ejercicio de la violencia.

b) Violencia soberana

La decisión soberana en la estructura de la *exceptio* implica también su referencia a la capacidad de ordenar el espacio. En este tema Agamben recurre a la concepción

⁵⁵¹ *Idem*, pp. 94-95.

⁵⁵² *Idem*, pp. 98-99.

⁵⁵³ *Idem*, p. 95.

⁵⁵⁴ Agamben, *Homo sacer. El poder soberano...*, op. cit., p. 40.

⁵⁵⁵ Castro, Edgardo, *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*, UNSAM Edita-Jorge Baudino Ediciones, Buenos Aires, 2008, p. 52.

⁵⁵⁶ *Idem*, p. 54.

schmittiana del *nómos* que, en su sentido originario es presentado como la capacidad del poder soberano de «tomar», «partir» y «apacentar» el espacio (lo que demuestra, en este último caso, la estrecha relación entre el poder político y la propiedad). El *nómos* en Schmitt no es convención, regla o norma, es, ante todo, la decisión política de ocupar el espacio físico.

La decisión del *nómos* trata de hacer localizable al poder político mediante la ocupación del espacio, es un acto primordial luego del cual ahora sí puede erigirse la ley, el derecho o la constitución. Sin embargo, entre Agamben y Schmitt existe una diferencia entre los modos de entender la estructura del *nómos*. Si bien ambos le atribuyen al poder soberano esa capacidad de incluir la vida humana en su esfera, para Schmitt la *decissio* incluye a la vida real, la normaliza, la encuadra, teniendo, además, el *nómos* soberano en su formulación originaria una estrecha relación con la distribución de lo mío y lo tuyo.⁵⁵⁷

Mientras que, para Agamben, en la excepción el poder soberano intenta solucionar una situación que no es ni de hecho ni de derecho, ya que entre ambas se da «paradójico umbral de indiferencia». Entiende que si es necesario considerar a la excepción como la estructura íntima de la soberanía, entonces es preciso afirmar que la excepción no es un concepto exclusivamente político ni jurídico. No es una potencia exterior al orden jurídico a partir de una *decisión absoluta* como en Schmitt, ni la consecuencia jurídica de una norma suprema del ordenamiento legal como en Kelsen. La excepción es esa «estructura originaria» por medio de la cual el derecho incorpora a la vida humana y la incluye mediante la propia «suspensión» de la norma.⁵⁵⁸

⁵⁵⁷ Ya hicimos referencia brevemente a la tesis schmittiana de la relación tierra-mar. Pero para comprender las reflexiones de Agamben señalamos que Schmitt intenta captar el significado originario de *nómos*: «La palabra griega para la primera medición en la que se basan todas las mediciones ulteriores, para la primera toma de la tierra como primera partición y división del espacio, para la partición y distribución primitiva es: *nomos*. Esta palabra, comprendida en su sentido original referido al espacio, es la más adecuada para tomar conciencia del acontecimiento fundamental que significa el asentamiento y la ordenación. [...] *Nomos*, en cambio, procede de *nemein*, una palabra que significa tanto ‘dividir’ como ‘apacentar’. El *nomos* es, por lo tanto, la forma inmediata en la que se hace visible, en cuanto al espacio, la ordenación política y social de un pueblo, la primera medición y partición de los campos de pastoreo, o sea la toma de la tierra y la ordenación concreta que es inherente a ella y se deriva de ella.» Sobre el sentido originario de *nómos*, Schmitt señala: «Deseo devolver a esta palabra su fuerza y magnitud primitiva, aún cuando haya perdido su sentido original en el transcurso de los tiempos, y ya en la Antigüedad, convirtiéndose finalmente en el calificativo general, insustancial, de cualquier regulación u ordenación normativista que haya sido establecida o dictada.» (Schmitt, *El Nomos de la Tierra...*, op. cit., p. 48; p. 52) Volver al sentido primordial es la posición schmittiana. Se trata con ello de abordar la mutua implicación entre el derecho y el elemento telúrico, entre la norma y el espacio, entre el *nómos* y la tierra. Si según Aristóteles el *nómos* es la distribución original de suelo, su significado cambia posteriormente por medio de la incorporación de distinciones que desnaturalizaron su sentido. Schmitt señala como la distinción más importante la de *physis* y *nómos*, en la cual el segundo sería una suerte de «Deber» que se contrapone a la primera, al «Ser». Ahora, en lugar «ordenación concreta y del asentamiento», el ordenar, prescribir u obligar a la obediencia por medio de preceptos y disposiciones es el *nómos*: «Para no perder la conexión decisiva entre asentamiento y ordenación es más acertado, por lo tanto, no interpretar en alemán el *nomos* como *Gesetz* o ‘*Regelung*’ o ‘*Norm*’ o cualquier término similar.» (*Idem*, pp. 50–51) La necesidad de precisión filológica lleva a Schmitt a buscar en el idioma alemán los términos para una correcta traducción de *nómos*. En un artículo titulado «*Nehmen, Teilen, Weiden. Ein Versuch, die Grundfragen jeder Social –und Wirtschaftsordnung vom Nomos her richtig zu stellen*», esclarece la cuestión de la siguiente manera: «El sustantivo *nomos* viene del verbo griego *nemein* [...] *Nemein* significa en primer término lo que la palabra alemana *nehmen* (tomar). La palabra alemana *nehmen* tiene la misma raíz lingüística que la griega *nemein*. [...] En alemán *nemein* significa en segundo lugar, *teilen* (partir). El sustantivo *nomos* indica, según esto, en segundo lugar, la acción y efecto de partir y repartir, es decir, un *ur-teil*, una partición originaria y su resultado. [...] *Nemein* significa en tercer lugar *weiden* (apacentar). Esto es, el trabajo productivo que normalmente se lleva a cabo sobre la base de la propiedad.» (*Idem*, pp. 363–364)

⁵⁵⁸ Agamben, *Homo sacer. El poder soberano...*, op. cit., p. 43.

Es por eso que, para Agamben, es mucho más compleja la relación que Schmitt establece entre localización y ordenamiento como constitutivo del *nómos*. El *nómos* soberano contiene dentro de sí una indiferenciación, una excepción. Pero, al mismo tiempo, se torna ilocalizable llevando a que su indistinción sea expresada no por la cárcel sino por el paradigma del campo de concentración.⁵⁵⁹

«Una de las tesis de la presente investigación es precisamente que el estado de excepción, como estructura política fundamental, ocupa cada vez más el primer plano en nuestro tiempo y tiende, en último término, a convertirse en regla. Cuando nuestro tiempo ha tratado de dar localización visible permanente a eso ilocalizable, el resultado ha sido el campo de concentración. No la cárcel sino el campo de concentración es, en rigor, el espacio que corresponde a esta estructura originaria del *nomos*. Esto se pone de manifiesto, entre otras cosas, en el hecho de que mientras el derecho penitenciario no está fuera del ordenamiento normal, sino que constituye un ámbito particular del derecho penal, la constelación jurídica que preside el campo de concentración es, como veremos, la ley marcial o el estado de sitio.»⁵⁶⁰

Con anterioridad al orden legal se encuentra el *nómos* soberano con su capacidad de instaurar el estado de excepción y ordenar el espacio. La decisión política por sí misma es ajena de alguna especie de idea de justicia o de algún contenido normativo definido *a priori*. Ahora bien, ¿cómo realiza el poder soberano el encuadramiento de la vida humana?, ¿de qué manera el *nómos* se apropia del espacio y localiza el poder?

La respuesta está en uno de los arcanos del poder político. Es decir, en el vínculo fundamental entre el poder soberano con la vida humana a través de la violencia. Porque si bien la consideración que la soberanía pertenece a la ley está en la base de la moderna concepción de la democracia y el Estado de Derecho, sin embargo esta idea contiene una paradoja que Agamben la encuentra expresada originariamente en un fragmento de Píndaro. Para el poeta griego, la soberanía del *nómos* se define a partir de la justificación de la violencia: «‘El *nomos* de todo soberano/de los mortales y de los inmortales/dirige con una mano poderosa entre todas/justificando al más violento./Los juzgo así por la obra de Hércules’». El fragmento de Píndaro, lo mismo que en Solón, une *Bía* y *Dikē*. La significación propuesta por Píndaro es que *nómos* reúne violencia y derecho, haciendo que se constituyan en una relación de *indistinción*, y significa el «paradigma oculto» que orienta todas las posibles definiciones de la soberanía.⁵⁶¹

⁵⁵⁹ *Idem*, p. 32.

⁵⁶⁰ Agamben, *Homo sacer. El poder soberano...*, *op. cit.*, pp. 32-33. «Una delle tesi della presente ricerca è che proprio lo stato di eccezione, come struttura politica fondamentale, nel nostro tempo emerge sempre più primo piano e tende, in ultimo, a diventare la regola. Quando il nostro tempo ha cercato di dare una localizzazione visibile permanente a questo illocalizzabile, il risultato è stato il campo di concentramento. Non il carcere, ma il campo è infatti, lo spazio che corrisponde a questa struttura originaria del *nomos*. Ciò si mostra, fra l'altro, nel fatto che mentre il diritto carcerario non è fuori dell'ordinamento normale, ma costituisce solo un ambito particolare del diritto penale, la costellazione giuridica che orienta il campo è, come vedremo, la legge marziale o lo stato di assedio.» (Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano...*, *op. cit.*, p. 24)

⁵⁶¹ Agamben, *Homo sacer. El poder soberano...*, *op. cit.*, pp. 45-47. Existen diferentes formulaciones sobre la relación entre *Bía* y *Dikē*, violencia y justicia. En Hesíodo son conceptos antitéticos, el *nómos* es el principio que separa violencia y derecho a partir de la diferencia entre el mundo humano y el mundo animal. Para el primero la justicia, para el segundo la violencia. Platón en *Las Leyes* se refiere a esa relación entre violencia y ley. Para él la cuestión fundamental no es la relación entre *physis* y *nómos* que se debatía desde los sofistas, sino el problema planteado por Píndaro sobre el vínculo entre derecho y violencia. A Platón le interesa objetar la coincidencia entre violencia y derecho, la ley, según entiende, se funda en su relación con la naturaleza a partir de un vínculo esencialmente no violento. La ley natural tiene su fundamento en la superioridad del alma (y todo lo que le corresponde, intelecto, *techné* y *nómos*) con respecto al cuerpo. (Cf. Agamben, *Homo sacer. El poder soberano...*, *op. cit.*, pp. 47-50) Esta relación entre política y violencia es abordada también por Hannah Arendt. Para empezar, entiende que la *vita activa* comprende tres actividades humanas, labor, trabajo y acción. La política corresponde a la acción, a la pluralidad que supone en el espacio público mediante el ejercicio del poder: «El poder es lo

En la modernidad la formulación sofista sobre la relación entre violencia y derecho es actualizada en el pensamiento de Thomas Hobbes. Así, mientras que para los sofistas el carácter previo de la *physis* legitimaba la violencia del más fuerte, para Thomas Hobbes es la identificación entre estado de naturaleza y violencia lo que habilitaba el poder absoluto del soberano. El *homo homini lupus* es la realidad anterior que legitima la fuerza del *Leviatán*. Tanto en los sofistas como en Hobbes la oposición entre *physis* y *nómos* es el presupuesto de la soberanía. Para Hobbes, la soberanía se justifica porque incluye el estado de naturaleza en el momento posterior, el social, apareciendo «un umbral de indiferencia» entre naturaleza y cultura, entre violencia y ley. La indistinción, lo mismo que la *exceptio schmittiana*, es el carácter fundamental de la violencia soberana.⁵⁶²

Por su parte, Schmitt critica la traducción y el comentario de Hölderlin sobre los fragmentos de Píndaro, en particular de la relación entre *nómos* y norma general. Hölderlin traduce el término griego *nómos* como ley (en alemán *Gesetz*, posición convencional). Según Schmitt, el concepto de ley debe entenderse como mediación, en cambio el *nómos* es inmediatez de una fuerza jurídica (*Rechtskraft*). El *nómos* tiene el carácter de un acontecimiento histórico constituyente, es un acto de legitimidad que permite la existencia *a posteriori*, ahora sí, de la norma general.⁵⁶³

La cuestión decisiva para comprender la lógica de la soberanía, y con ella uno de los arcanos fundamentales de lo político, es el nexo entre violencia y derecho. A esto se avoca la comprensión del *Ausnahmezustand*, el *iustitium* y el *nómos basileús*.⁵⁶⁴ En tal sentido, concluyendo la primera parte de *Homo sacer I* el tratadista italiano destaca que, justamente, para la comprensión de los estrechos vínculos que unen violencia y derecho, y, junto a éstos, de la soberanía, la perspectiva esencial es la que ofrece Walter Benjamin en *Para una crítica de la violencia* (*Zur Kritik der Gewalt*, 1921).⁵⁶⁵

que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan. La palabra misma, su equivalente griego *dynamis*, como el latino *potentia* con sus diversos derivados modernos o el alemán *Macht* (que procede de *mögen* y *möglich*, no de *machen*), indica su carácter ‘potencial’. Cabría decir que el poder es siempre potencial y no una intercambiable, mensurable y confiable entidad como la fuerza.» (Arendt, *La condición humana*, op. cit., p. 223) Sin embargo, en *¿Qué es la política?*, continua profundizando su concepción de la política, recurriendo a la tradición latina para recuperar los conceptos de ley y tradición aunque estableciendo un matiz diferenciador con respecto a sus trabajos anteriores. La ley es la que regula el espacio público, pero lo interesante de destacar en el pensamiento de Arendt es que la ley tiene un vínculo con la violencia tanto en su origen como en su esencia. En primer lugar, la ley surge de la producción no de la acción, es el legislador, del mismo modo que un arquitecto o un urbanista, y su producción cuando produce y crea el espacio de la política «contiene por lo tanto lo que de violento y violentador tiene todo producir». La violencia de las leyes, afirma Arendt siguiendo el fragmento pindárico, se manifiesta por el hecho de que ordenan y mandan a los hombres subordinados a ellas. (Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, introducción: Fina Birulés-traducción: Rosa Sala Carbó, Editorial Paidós, Barcelona, 1997, p. 122)

⁵⁶² Agamben, *Homo sacer. El poder soberano...*, op. cit., p. 51. La biopolítica moderna transforma las coordenadas del *zoon politikon aristotélico*. Es por ello que el pensamiento de Thomas Hobbes constituye una referencia obligada en el tránsito del mundo clásico al moderno en la concepción de la soberanía. Para un análisis de las tesis hobbesianas en Foucault y Agamben, en especial sobre el problema del derecho a la vida y la muerte, la violencia soberana y la emergencia del modelo biopolítico moderno, véase Benjamin Ask Popp-Madsen, «The Nature of State of Nature: Hobbes, Sovereignty and Biopolitics», in *Tidsskriftet Politik*, University of Copenhagen, Copenhagen, 2014, pp. 49-55.

⁵⁶³ Agamben, *Homo sacer. El poder soberano...*, op. cit., p. 48.

⁵⁶⁴ En el caso de la figura del *nómos basileús* cabe precisar que Schmitt también considera esta figura en la clave de la doctrina del decisionismo en su relación con el ordenamiento concreto. Lo que significa que el concepto de *nómos* tiene otro tratamiento distinto de aquél que hiciera en *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del ‘Ius publicum europaeum’*. Sobre este tema, véase Carl Schmitt, *Sobre los tres modos...*, op. cit., pp. 14-31.

⁵⁶⁵ Se hace preciso tener en consideración la tesis de Benjamin sobre este complejo problema de la relación entre derecho y violencia. Como hemos visto, Schmitt es una referencia importante en la

Agamben considera a la *Crítica* «la premisa necesaria, y todavía no superada, de cualquier indagación sobre la soberanía».⁵⁶⁶ La tesis de Benjamin es que existe una verdadera «zona de anomia» por la cual desaparece toda posibilidad de un nexo entre derecho y violencia, y que demuestra que el poder estatal es incapaz de integrar la anomia por medio del estado de excepción, revelando su carácter de «*fictio iuris*». Ahora, siempre según la tesis benjaminiana, sólo «actúa una violencia sin ropaje jurídico alguno». La «zona de anomia» (el espacio en donde está en juego «la relación entre violencia y derecho») en uno y otro, en Schmitt y Benjamin, es considerada como que o bien debe estar dentro del derecho o bien inevitablemente escindida de él. Pero incluso más allá del derecho la gran cuestión es el lugar de la violencia, es decir, «el estatuto de la violencia como clave de la acción humana», y se puede ver en este «dossier esotérico» cuál es la clave recurrente de este debate: «Al gesto de Schmitt, que intenta a cada paso reinscribir la violencia en un contexto jurídico, Benjamin responde buscando en cada ocasión asegurarle a ésta -como violencia pura- una existencia por fuera del derecho».⁵⁶⁷

Por lo demás, esta discusión sobre los alcances del estado de excepción y la relación entre violencia y derecho resulta ser uno de los aspectos de este «dossier» que señala

perspectiva de Agamben. Pero no lo es menos la de Benjamin. Sobre el problema del carácter fundante de la violencia y su diferencia con la violencia conservadora del derecho, véase Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, introducción y selección: Eduardo Subirats-traducción: Roberto Blatt, Taurus, Madrid, 2001, pp. 23-45.

⁵⁶⁶ Agamben, *Homo sacer. El poder soberano...*, op. cit., p. 84.

⁵⁶⁷ Agamben, *Estado de excepción...*, op. cit., pp. 113-114. De tal importancia es la crítica benjaminiana para Agamben que, como indicamos, le dedica un capítulo de *Estado de excepción*. Para entender el ya señalado «dossier esotérico» de este debate Benjamin-Schmitt resulta interesante comenzar por el ensayo del primero *Para una crítica de la violencia* publicado en el *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik* en 1921. Siendo Schmitt lector asiduo del *Archiv*, para Agamben *Teología política* de 1922 sería una respuesta al trabajo de Benjamin sobre la violencia pretendiendo inscribir en el orden jurídico a través del estado de excepción aquella «violencia pura y anómica» benjaminiana. (Agamben, *Estado de excepción...*, op. cit., pp. 104-106) Incluso el tratadista italiano va aún más lejos al proponer que los cambios que existen en la primera formulación schmittiana sobre el estado de excepción en *La Dictadura* de 1921 (que se funda en la distinción «poder constituyente» y «poder constituido») con respecto a *Teología política* (en la cual la categoría central es la de decisión), se explicarían por ser una respuesta a la posición de Benjamin y con ello «neutralizar la violencia pura» mediante la teoría de la soberanía de 1922. (*Idem*, pp. 106-107) Siguiendo con su tesis, Agamben señala otras cuestiones sustanciales para comprender el «dossier esotérico», esta vez acerca del significado del libro de Benjamin *El origen del drama barroco alemán* de 1925 a propósito de su referencia a *Teología política* de Schmitt y su definición de soberanía. A diferencia de Schmitt que considera que es soberano quien *decide* sobre el estado de excepción para incluirlo en el «orden jurídico», Benjamin, haciendo un giro sutil pero fundamental a la tesis schmittiana, considera que el soberano no es quien decide su inclusión sino que su tarea primordial es la de excluirlo, justamente, partiendo del supuesto de que existe un rasgo esencial de la soberanía en la modernidad, la incapacidad para decidir, es decir, la «indecisión soberana». Curioso giro de la posición schmittiana. Es la escisión entre poder soberano y su ejercicio, que para Agamben constituye una réplica a las ideas esenciales del jurista de Plettenberg. (*Idem*, p. 108) Pero esto no es todo. Estas diferencias sustanciales tienen en la octava tesis benjaminiana sobre la filosofía de la historia su capítulo más importante, tanto que Agamben lo califica como el «documento decisivo en el dossier Benjamin-Schmitt». La tesis en cuestión indica, según la «tradición de los oprimidos», que el estado de excepción se ha convertido en regla, algo que Schmitt nunca podría consentir ya que creía que el orden institucional de su tiempo, el de la Constitución de Weimar, sería abolido por el nazismo en el poder que fundaría un nuevo orden constitucional por medio de una dictadura soberana. (*Idem*, p. 111) Como aparece en *Teología política*, la excepción es «cierta sin reservas» justamente porque permite que se constituya la «esfera de lo normal», y por eso cuando Benjamin propone que el estado de excepción es la regla no quiere decir otra cosa que regla y excepción se «vuelven indecibles». Agamben es concluyente, la tesis de Benjamin «pone en jaque la teoría schmittiana» dado que considera que «cuando la excepción se convierte en regla, la máquina ya no puede funcionar». (*Idem*, p. 112)

Agamben.⁵⁶⁸ Y lo cierto es que como se puede apreciar la obra del jurista de Plettenberg es recurrente a lo largo del proyecto *Homo Sacer* y no sólo se limita a este tratamiento de la soberanía del primer volumen. Por ello, tal afirmación, bastante contundente para referirse a un tópico tan complejo como la soberanía, tiene, por otra parte, consecuencias importantísimas para la recepción que hace Agamben del pensamiento de Schmitt.⁵⁶⁹

Sin dudas, todas las aclaraciones sobre tan importante problema exceden los límites de la presente exposición. Por el momento nos detengamos en la paradójica condición de la soberanía que a través del estado de excepción al mismo tiempo incluye y excluye por medio de la violencia a la vida humana en el orden jurídico. La cuestión a resolver es de qué vida se trata y de cuál es su carácter, incluso porqué a esa vida se la puede considerar sagrada. Porque si la vida es sagrada no puede serlo en un sentido convencional y actual, debe serlo en un significado más profundo tal como lo reclama el *arcanum* de lo político, de la violencia soberana. Tal es, en efecto, la complejidad de la figura del *homo sacer* que le da por título la indagación de Giorgio Agamben y de cuya comprensión depende el significado de su monumental proyecto.

4-Nuda vida a disposición del poder soberano

a) *Homo sacer*

Homo sacer es una figura del derecho romano arcaico. En el trabajo de Festo *Sobre la significación de las palabras*, la figura es formulada de la siguiente manera: «Hombre sagrado es, empero, aquél a quien el pueblo ha juzgado por un delito; no es lícito sacrificarle, pero quien lo mate, no será condenado por homicidio». Tenemos la violencia sobre la vida humana. Pero es la violencia del pueblo, la violencia soberana. Festo continúa con la referencia mencionando institutos del derecho romano: «En efecto, en la primera ley tribunalicia se advierte que ‘si alguien mata a aquel que es sagrado por

⁵⁶⁸ Aparece una referencia importante sobre Benjamin en uno de los textos fundamentales del periodo de postguerra de Schmitt en el contexto de reflexión sobre el conflicto tierra-mar. Se trata del tema recurrente de la decisión a partir del análisis del Hamlet de Shakespeare. Sobre esta referencia, véase Carl Schmitt, *Hamlet o Hécuba. La irrupción del tiempo en el drama*, introducción: Román García Pastor y José L. Villacañas Berlanga-traducción: Román García Pastor, Pre-Textos-Universidad de Murcia, Valencia, 1994, pp. 51-55.

⁵⁶⁹ Sin embargo, en lo que respecta a la soberanía consideramos que la crítica benjaminiana sobre la relación entre violencia y derecho no alcanzaría a los planteos schmittianos. Primero porque según lo señala el mismo Agamben, no existe para la categoría «violencia divina» ningún «criterio positivo para su identificación» o bien, como el mismo Benjamin lo indica, niega que sea «ni siquiera posible reconocerla en un caso concreto». Segundo, y considerando significativo lo que señala Agamben cuando refiere que Benjamin estaba ya pensando en el concepto de estado de excepción si bien no había leído *Teología política* en 1920 mientras redactaba su *Crítica*, consideramos que las diferencias entre «violencia divina» de la *Crítica* y «violencia soberana» de *Teología política* no son tan sustanciales como para indicar un predominio teórico de Benjamin sobre la cuestión de la soberanía. Lo que sí podemos apreciar es que la crítica benjaminiana hace más compleja la relación entre violencia y derecho, profundiza la radicalidad del estado de excepción como concepto límite si se incluye las distinciones entre, por una parte, «violencia que establece el derecho y a la que lo conserva», y, por otra, entre «violencia divina» y «violencia soberana». (Agamben, *Homo sacer. El poder soberano...*, op. cit., pp. 85-86) Para un excelente análisis de los respectivos planteos de Schmitt y Benjamin sobre el problema de la soberanía, el estado de excepción, la violencia y la perspectiva teológico-política en relación a las menciones entre ambos que hemos señalado, véase José Luis Villacañas Berlanga y Román García Pastor, «Walter Benjamin y Carl Schmitt: Soberanía y Estado de Excepción», en *Daimon. Revista de Filosofía*, Nº 13, Madrid, 1996, pp. 41-60.

plebiscito, no será considerado homicida'. De aquí viene que se suele llamar sagrado a un hombre malo e impuro».⁵⁷⁰

El concepto es muy oscuro, resulta difícil su interpretación. Así, algunos, entre los que se destaca Theodor Mommsen, entienden la *sacratio* del *homo sacer* como un residuo del período arcaico en el cual aún no se había diferenciado entre el derecho religioso y el penal, por eso «la condena a muerte se presenta como un sacrificio a la divinidad», con lo cual pueden dar respuesta al porqué de la *impune occidi* (y no a la «prohibición del sacrificio»). Por otra parte, otros, como Károly Kerényi, ven una figura arquetípica de lo sagrado, como consagración a los dioses infernales, similar al concepto de tabú, es decir, de aquello que es «augusto y maldito», aclarando lo que significa la expresión *neque fas est eum immolari* («no es lícito sacrificarle») aunque dejando sin explicar cómo es posible que se lo pueda matar sin incurrir en sacrilegio. Es por ello que las dos posiciones son insuficientes para comprender el *homo sacer*. Para comenzar el problema está en la aparente contradicción entre la «impunidad de darle muerte» y la «prohibición del sacrificio». Porque, si el *homo sacer* era impuro o propiedad de los dioses, la pregunta es ¿cómo cualquiera podía matarle sin contaminarse o incurrir en sacrilegio? y, también, si era una víctima de sacrificio arcaico o condenado a muerte, entonces ¿porqué no darle muerte de acuerdo a las leyes prescriptas? Nos encontramos con un concepto límite, el *homo sacer* aparece fuera tanto de la ley divina (*ius divinum*) como de la ley humana (*ius humanum*).⁵⁷¹

¿Cómo interpretar esta figura del derecho romano arcaico?, ¿es posible que tenga un significado próximo a la excepción soberana? Para dar respuesta a la primera pregunta, Agamben va a dar un giro al significado convencional de lo sagrado, y, para la segunda, va a afirmar el nexo indisoluble que une esta oscura figura con el paradigma de la soberanía para revelar una de esas categorías centrales de los *arcanum* del poder político en Occidente.

Como vimos, la *sacratio* del *homo sacer* tiene dos características: la *impune occidi* (la impunidad de matar) como excepción del *ius humanum*, y el *neque fas est eum immolari* (la exclusión del sacrificio) como excepción del *ius divinum* y de cualquier forma de muerte ritual. En relación con este último aspecto, la fórmula del *neque fas est eum immolari* distingue la muerte del *homo sacer* de cualquier otra purificación ritual, excluyendo la *sacratio* del ámbito religioso en sentido estricto. Por eso se puede considerar que, mientras la verdadera *consecratio* implica pasar algo del *ius humanum* al divino, es decir, de lo profano a lo sagrado, *homo sacer* significa excluir de la «jurisdicción humana sin que por ello pase al ámbito divino».⁵⁷²

Si algo tiene de particular la situación del *homo sacer* no es la ambivalencia de lo sagrado, sino su doble exclusión y la posibilidad de violencia a la que está expuesto. Es una violencia que no podemos clasificar como homicidio, sacrificio o sacrilegio. Sustrayéndose a uno y otro ámbito, la humana y la divina, involucra una esfera de acción humana distinta. Por tal razón Agamben señala que la figura del *homo sacer* expresa la forma en que originariamente la vida humana es apresada por el poder soberano. Cabe decir, bajo la forma de una exclusión originaria, de una doble excepción de lo religioso y lo profano, «se ha constituido la dimensión política».⁵⁷³

⁵⁷⁰ Agamben, *Homo sacer. El poder soberano...*, op. cit., pp. 93-94.

⁵⁷¹ *Idem*, pp. 95-96.

⁵⁷² *Idem*, pp. 106-107.

⁵⁷³ *Idem*, p. 108. Con el fin de determinar con claridad esta oscura figura del derecho romano arcaico, el filósofo italiano aborda una serie de estudios sobre lo sagrado que han transmitido una verdadera ambivalencia de categorías que pertenecen a la religión cada vez que las han pensado en un contexto de secularización de la cultura. Tales son, por ejemplo, los casos de *maná*, *bando*, *tabú* o *sacer*. Es preciso apartarse de las diversas interpretaciones restringidas a lo sagrado. El concepto de *homo sacer* tiene un

«Podemos anticipar a este respecto una primera hipótesis: restituido a su lugar propio, más allá tanto del derecho penal como del sacrificio, el *homo sacer* ofrece la figura originaria de la vida apresada en el bando soberano y conserva así la memoria de la exclusión originaria a través de la cual se ha constituido la dimensión política. El espacio político de la soberanía se habría constituido, pues, a través de una doble excepción, como una excrecencia de lo profano en lo religioso y de lo religioso en lo profano, que configura una zona de indiferencia entre sacrificio y homicidio. *Soberana es la esfera en que se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar un sacrificio; y sagrada, es decir, expuesta a que se le dé muerte, pero insacrificable, es la vida que ha quedado prendida en esa esfera.*»⁵⁷⁴

La *nuda vida* es la vida sagrada, constituye el primer contenido del poder soberano, siendo la producción de esa vida desnuda la contribución originaria de la soberanía. De allí un contrasentido: la pretendida sacralidad de la vida humana, enunciada actualmente como «derecho humano fundamental, expresa, por el contrario, en su propio origen la sujeción de la vida a un poder de muerte». De este modo, el *homo sacer* es aquella vida humana a la que se le puede dar muerte y al mismo tiempo es «insacrificable», la *nuda vida* es la vida sagrada que se ha constituido como el «contenido primero del poder soberano». Es posible, por lo tanto, una «analogía estructural entre excepción soberana y *sacratio*». Aparecen como dos figuras simétricas que tienen la misma estructura y se implican mutuamente, es así como el soberano es aquél que hace potencialmente de todos los hombres *hominis sacri*, y el *homo sacer* es ese hombre respecto del cual todos los hombres son soberanos. La relación soberana se ubica fuera del derecho humano y el divino, al margen del *nómos* (en el sentido de norma) y *physis*, constituyéndose como «el primer espacio político en sentido propio, distinto tanto del ámbito religioso como del profano, tanto del orden natural como del orden jurídico normal».⁵⁷⁵

En algunos estudios clásicos, los conceptos de soberanía y sagrado han sido analizados por su proximidad. Sin embargo, lo que el estudio de Agamben revela es que tal cercanía no significa un residuo secularizado de lo religioso en lo político, ni tampoco implica otorgarle autoridad al poder soberano desde alguna «sanción teológica». Tampoco significa sagrado en el sentido de augusto y maldito. Ni una cosa ni la otra. *Homo sacer* tiene otra entidad. Su sacralidad es la forma originaria de implicación de la *nuda vida* en el orden jurídico-político: el concepto de *homo sacer* designa la relación «política originaria» en cuanto la vida humana en una situación de exclusión inclusiva se encuentra en relación con la «decisión soberana». En este sentido, la vida sólo asume el carácter de sagrado cuando está integrada a la soberanía, lo que excluye, justamente, la confusión y malentendido acerca de este carácter jurídico-político con un hecho exclusivamente

significado que escapa al ámbito religioso, aparece, más bien, con un sentido próximo a lo jurídico-político: «No es la pretendida ambivalencia de la categoría religiosa de lo sagrado la que puede explicar el fenómeno político-jurídico a que se refiere la acepción más antigua del término *sacer*; por lo contrario, sólo una atenta delimitación previa de las respectivas esferas de lo político y de lo religioso puede permitir comprender la historia de su imbricación y de sus complejas relaciones. En cualquier caso es importante que la dimensión jurídico-política originaria que se manifiesta en el *homo sacer* no quede recubierta por un mitologema científico que no sólo es incapaz de explicar nada por sí solo, sino que está necesitado él mismo de explicación.» (*Idem*, p. 105)

⁵⁷⁴ Agamben, *Homo sacer. El poder soberano...*, op. cit., pp. 108-109. «Possiamo, anzi, avanzare in proposito una prima ipotesi: restituito al suo luogo proprio, al di là tanto del diritto penale che del sacrificio, l'*homo sacer* presenterebbe la figura originaria della vita presa nel bando sovrano e conserverebbe la memoria dell'esclusione originaria attraverso cui si è costituita la dimensione politica. Lo spazio politico della sovranità si sarebbe, cioè, costituito attraverso una doppia eccezione, come un'escrescenza del profano nel religioso e del religioso nel profano, che configura una zona di indifferenza fra sacrificio e omicidio. *Sovrana è la sfera in cui si può uccidere senza commettere omicidio e senza celebrare un sacrificio e sacra, cioè uccidibile e insacrificabile, è la vita che è stata catturata in questa sfera.*» (Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano...*, op. cit., p. 92)

⁵⁷⁵ Agamben, *Homo sacer. El poder soberano...*, op. cit., pp. 109-110.

religioso. *Sacer esto* no debe entenderse como una fórmula de maldición religiosa que atribuye un carácter a la vez augusto y maldito, sino que tiene que comprenderse como la «formulación política originaria de la imposición del vínculo soberano».⁵⁷⁶

Originariamente lo político surge como una suerte de residuo o «excrecencia» de lo profano en lo religioso, y viceversa, de lo religioso en lo profano. Como si el poder político respondiese a la indistinción más absoluta, que impide clasificar en circunstancias excepcionales a la muerte de un ciudadano ya sea como sacrificio (en sentido religioso) como homicidio (en términos jurídicos).⁵⁷⁷

El nombre propio con que Agamben designa su proyecto de indagación sobre los arcanos del poder político en Occidente tiene, sin embargo, un largo proceso de gestación. Los conceptos de *nuda vida* y *homo sacer*, centrales como hemos en la investigación deben considerarse desde el paciente trabajo de aproximación típico del filósofo italiano y que se remonta a publicaciones anteriores.⁵⁷⁸ El *homo sacer* implica la presencia de un poder absoluto, discrecional, inapelable, es por ello que Agamben cree encontrar en el pensamiento jurídico-político romano otro concepto, esta vez de larga presencia e importancia para la naturaleza del poder soberano. Se trata, en efecto, incluso de una

⁵⁷⁶ *Idem*, pp. 110-111.

⁵⁷⁷ *Idem*, pp. 108-109.

⁵⁷⁸ Esta categoría es fundamenta en el proyecto *Homo Sacer* de Agamben. Lo deja muy en claro como lo señalamos al comienzo. El concepto de *nuda vida* tiene una primera utilización en *El lenguaje y la muerte* pero su significado no está en el sentido que posteriormente tendrá en su investigación sobre los arcanos del poder político en Occidente. En realidad, tal sentido proviene de Benjamin e influye en su tratamiento de un tema pertinente a su indagación, la violencia soberana: *nuda vida* se asimila a *das bloße Leben*, un concepto central en *Para una crítica de la violencia*. (De la Durantaye, Leland, Giorgio Agamben. *A critical introduction*, Stanford University Press, California, 2009, pp. 202-203) La primera formación sistemática de Agamben en derecho fue crucial para un proyecto como *Homo Sacer*. Lo que luego le posibilita articular problemas específicos de la disciplina con categorías de la filosofía, la estética o la historia. Incluso, una vez que se suceden sus obras, puede verse una continuidad en las preocupaciones que lo llevarán a este último esfuerzo por comprender la estructura fundamental del poder soberano, pero, lo que es muy importante, son abordajes desde la perspectiva del desplazamiento, o bien, desde una «concepción alienada»: «Just as Agamben's first book examine an alienated conception or art and aesthetics, his second an alienated conception of scholarly study, his third alienated conceptions of history and experience, his fifth an alienated conception of representation, and his sixth alienated conceptions of language and community, his seventh, *Homo Sacer*, investigates an alienated conception of law.» («Al igual que el primer libro de Agamben examina una concepción alienada del arte o la estética, su segundo una concepción alienada de los estudios escolares, su tercero una concepción alienada de la historia y la experiencia, su cuarto quinto una concepción alienada de la representación y su sexto una concepción alienada del lenguaje y la comunidad, su séptimo, *Homo Sacer*, investiga una concepción alienada de la ley.») (*Idem*, p. 204) Por lo tanto, esa perspectiva jurídica para iluminar un problema tan complejo como la estructura metafísica de la política occidental aparece en el importante tratamiento que hemos visto sobre la figura del *homo sacer*. No obstante, vale señalarlo, el concepto de *homo sacer* ha tenido diversos tratamientos en algunos trabajos previos, tales como *El Lenguaje y la muerte* o *La Comunidad que viene*, y luego, buscando su el «estatus jurídico de su definición» aparece en el proyecto *Homo Sacer*: «After analyzing the logic of sacralization, whereby an object is removed from the profane realm and raised to the level of the sacred, at the end of *Language and Death*, Agamben notes that 'the sacred is necessarily an ambiguous and circular notion' -and as proof he evokes the figure of the *homo sacer* along with the juridical definition of his status. In the last chapter of *The Coming Community* he returns to this paradoxical status of the Roman conception of *sacer*. Thirteen years later this question has moved to the center of Agamben's interests -crystallized in the fragile figure of the *homo sacer*.» («Después de analizar la lógica de la sacralización, según la cual un objeto es removido de lo profano y elevado al nivel de lo sagrado, al final de *El Lenguaje y la muerte*, Agamben señala que 'Lo sagrado es necesariamente una noción ambigua y circular' -y evoca la figura del *homo sacer* junto a la definición jurídica de su status. En el último capítulo de *La Comunidad que viene*, vuelve a este paradójico estado de la concepción romana de *sacer*. Trece años más tarde, esta cuestión se ha trasladado al centro de los intereses de Agamben -cristalizada en la frágil figura del *homo sacer*.») (*Idem*, p. 206) (La traducción es nuestra)

categoría fundamental de la moderna teoría del Estado: el *derecho a la vida y la muerte* (*ius vitae necisque potestas*). Es un concepto que, originalmente circunscripto en el ámbito privado, adquiere un nuevo cariz por su presencia en la *civitas*, en el espacio público, pero en cuya significación y sus profundas implicaciones desvela los arcanos del poder político en Occidente.

b) «El derecho a la vida y la muerte»

El poder soberano ha podido definírselo históricamente por tener el «derecho a la vida y la muerte», como ese poder absoluto de disponer de la vida de sus súbitos. Así le entendía Foucault en varias de sus investigaciones. No obstante, siguiendo su estrategia arqueológica, Agamben se remonta a lo originario, lo fundamental, a la primera formulación del concepto y su proyección al presente.

De este modo, la expresión «derecho a la vida y a la muerte» aparece por primera vez en la historia del derecho en la fórmula *vitae necisque potestas*. No es de ningún modo una formulación identificada a la soberanía, ya que es «potestad incondicionada del *pater* sobre los hijos varones». Para los romanos el término vida, a diferencia de los griegos que distinguían *bíos* de la *zoé*, designaba el simple hecho de vivir. Sólo asumía un carácter técnico, propiamente jurídico, en la expresión *vitae necisque potestas*. Era un poder absoluto e incondicionado. Pero no era un poder especial aplicado como castigo de una pena, ni tampoco es la aplicación específica de un poder más general del padre como autoridad del *domus*. El *vitae necisque potestas* era un poder inmediato y espontáneo en la relación padre e hijo, surge en el momento en que el padre levantaba en sus brazos a su hijo del suelo adquiriendo sobre él un derecho a la vida y a la muerte. Este poder inmediato no debe confundirse con el poder del marido sobre su esposa o el padre sobre su hija sorprendidas en adulterio flagrante, ni tampoco con el poder del *dominus* relativo a sus siervos. Estos dos poderes se agotan en la «jurisdicción doméstica del cabeza de familia y quedaban así de alguna manera en el ámbito del *domus*». ⁵⁷⁹

No obstante, el *vitae necisque potestas* se refería a todo ciudadano varón libre desde que nace, y potencialmente puede significar una definición «del poder político en general». Es así como los romanos apreciaban una semejanza entre el *vitae necisque potestas* y el poder de *imperium* del magistrado. Porque la *patria potestas* para los romanos era una suerte de oficio público y una forma de «soberanía residual e irreductible». Por ejemplo, cuando Bruto ordenaba la muerte de sus hijos y «‘había adoptado en lugar suyo al pueblo romano’» quiere decir que el poder de muerte, originariamente del *domus*, se transfiere a la esfera pública. Ahora se comprende la expresión «padre de la patria», su significado «originario y siniestro», que era un título que se les otorgaba a ciertos jefes políticos como reconocimiento de su dignidad suprema. ⁵⁸⁰

La *patria potestas* adquiere significación política por su presencia en lo público; el poder de imperio de los magistrados romanos es la *vitae necisque potestas* que el padre ejercía en su ámbito privado, el *domus*, ahora ejercido en la esfera pública, la *civitas*. El poder de los magistrados en Roma, el poder político sin más, tiene en su origen en el *domus* privado, como si en la *civitas* ese poder «reproduce» la discrecionalidad que el *pater* tenía en su familia, con sus hijos, esposa, esclavos y propiedad. El poder político es el derecho absoluto «a la vida y la muerte», así como la capacidad de «dar y quebrantar la ley», o de suspenderla (estado de excepción), lo que la fórmula *vitae necisque potestas* (que en las fuentes latinas se presenta como «mito genealógico del poder soberano») es

⁵⁷⁹ Agamben, *Homo sacer. El poder soberano...*, op. cit., pp. 113-114.

⁵⁸⁰ *Idem*, p. 115.

que el poder político tiene como fundamentación originaria es «una vida a la que se puede dar muerte absolutamente, que se politiza por medio de su misma posibilidad de que se le dé muerte».⁵⁸¹

En consecuencia, parece que todos los ciudadanos varones tienen que estar sujetos a este poder absoluto a la vida y a la muerte a cambio de su participación en la vida política. La *patria potestas* está en el límite del *domus* y la *civitas*. Y si la política clásica apareció a partir de la distinción entre los dos ámbitos, entonces la «bisagra» que los une es la vida humana expuesta a la muerte y a la vez insacrificable. La figura del *homo sacer* no es ni *bíos* como forma política, ni es el simple hecho de vivir, la *zoé* natural, es, más bien, una figura que se caracteriza por la indistinción. El *homo sacer* sometido al poder absoluto a la vida y a la muerte es una zona de indistinción entre *zoé* y *bíos*.⁵⁸²

Ahora bien, una vez identificada la categoría originaria se hace preciso considerar su proyección en las doctrinas político-jurídicas modernas. Existe una cuestión importantísima sobre el problema de los vínculos entre lo sagrado y lo político que se conecta estrechamente el *status* jurídico-político de la soberanía y la figura del *homo sacer*. Agamben analiza dicha cuestión a partir del clásico estudio de Ernst Kantorowicz *Los dos cuerpos del rey: Un estudio de teología política medieval* (*The King's two bodies: A Study in medieval Political Theology*, 1957).⁵⁸³

El libro de Kantorowicz se refiere en su título a la una estrategia hermenéutica que había establecido Schmitt en su ensayo de 1922, además del hecho no menor de que el autor había vivido en Alemania muy de cerca los acontecimientos inmediatamente posteriores a la derrota en la Primera Guerra Mundial, pero que lo habían decepcionado profundamente al ser testigo de la mistificación teológica de las doctrinas políticas de su tiempo.⁵⁸⁴

El estudio de Kantorowicz puede ser apreciado *a priori* como «uno de los grandes textos críticos de nuestro tiempo sobre el consentimiento frente al Estado y las técnicas de poder», sin embargo, una lectura más atenta llevaría además a «preguntarse si es posible leer exclusivamente el libro como una desmitificación de la teología política». La clave para comprender el citado trabajo está en Jean Bodin: mientras Schmitt se detiene en el carácter absoluto de la potestad soberana, el libro de Kantorowicz aborda el otro atributo de la definición bodiniana, la condición de perpetua, por la cual la «*dignitas* regia sobrevive a la persona física de su portador». El tratamiento de esta cuestión aborda un

⁵⁸¹ *Idem*, pp. 114-115.

⁵⁸² *Idem*, p. 117.

⁵⁸³ Como estamos analizando, la lectura de Agamben del libro de Kantorowicz va más allá de una referencia histórica ya que lo que se trata es de analizar el carácter perpetuo del poder soberano. Se trata, en efecto, de un estudio fundamental para comprender los principios que legitiman el naciente Estado moderno. Aborda un periodo histórico crítico de Occidente. Justamente, las respectivas teorías de Bodin y Hobbes, que sabemos son fundamentales para comprender el contexto de afirmación del poder estatal, es posible que adquieran mayor significación desde la perspectiva teológico-política de Kantorowicz. Tal significación está en que el estudio de Kantorowicz se circunscribe a la monarquía medieval por medio de una investigación erudita de aquellas doctrinas que justificaban la continuidad del poder regio. Lo que nos permite apreciar la gran influencia medieval en las modernas teorías del Estado. Como revela el libro de Kantorowicz ya desde la Alta Edad Media se había extendido la idea aristotélica que el averroísmo divulgaba sobre la perpetuidad del mundo y que lentamente pasaba también a ser considerada en materias políticas y constitucionales. La teoría ya había sido adelantada por la práctica como lo señala Kantorowicz, pero lo cierto es que esta doctrina de la perpetuidad del mundo va a tener una gran recepción en las doctrinas políticas de fines del medioevo como crítica al agustinismo político. Sobre este tema, véase Ernst Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, estudio preliminar: José Manuel Nieto Soria-prólogo: William Chester Jordan-traducción: Susana Aikin Araluce y Rafael Blázquez Godoy, Ediciones Akal, Madrid, 2012, pp. 281-297.

⁵⁸⁴ Agamben, *Homo sacer. El poder soberano...*, op. cit., pp. 119-120.

tópico sustancial de la teología política que lejos está de ser visto como el desvelamiento crítico de los vínculos entre lo teológico y lo político.⁵⁸⁵

«El hecho es que, mientras la teología política evocada por Schmitt enmarcaba esencialmente un estudio del carácter absoluto del poder soberano, *Los dos cuerpos del rey*, a diferencia de aquélla, se ocupa en exclusiva del otro aspecto, menos relevante, que en la definición de Bodin caracteriza la soberanía (*puissance absolue et perpétuelle*), es decir, el de la naturaleza perpetua, en virtud de la cual la *dignitas* regia sobrevive a la persona física de su portador (*le roi ne meurt jamais*). La ‘teología política cristiana’ pretendía aquí únicamente asegurar, por medio de la analogía con el cuerpo místico de Cristo, la continuidad del *corpus morale et politicum* del Estado sin el cual no puede pensarse ninguna organización política estable. [...] En su firme defensa de su tesis conclusiva, Kantorowicz evoca, si bien lo deja inmediatamente de lado, el elemento que precisamente habría podido orientar la genealogía de la doctrina de los dos cuerpos en una dirección menos tranquilizadora y ponerla en conexión con el otro y más oscuro arcano del poder soberano: *la puissance absolue*.»⁵⁸⁶

⁵⁸⁵ *Idem*, pp. 120-121.

⁵⁸⁶ Agamben, *Homo sacer. El poder soberano...*, op. cit., p. 121. «Il fatto è che, mentre la teologia politica evocata da Schmitt inquadrava essenzialmente uno studio del carattere assoluto del potere sovrano, *I due corpi del re* si occupa, invece, esclusivamente dell’altro e più innocuo aspetto che, nella definizione di Bodin, caratterizza la sovranità (*puissance absolue et perpétuelle*), e, cioè, la sua natura perpetua, per cui la *dignitas* regale sopravvive alla persona fisica del suo portatore (*le roi ne meurt jamais*). La ‘teologia politica cristiana’ era qui volta unicamente, attraverso l’analogia col corpo mistico di Cristo, ad assicurare la continuità di quel *corpus morale et politicum* dello stato, senza il quale nessuna stabile organizzazione politica può essere pensata. [...] Avanzando con decisione questa tesi conclusiva, Kantorowicz evoca, per metterlo subito da parte, proprio l’elemento che avrebbe potuto orientare la genealogia della dottrina dei due corpi in una direzione meno rassicurante, mettendola in connessione con l’altro e più oscuro arcano del potere sovrano: *la puissance absolue*.» (Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano...*, op. cit., pp. 103-104) Tuvimos ocasión de considerar algunos desarrollos de la teoría de la soberanía en Jean Bodin. A la famosa definición se hace preciso considerar dos caracteres esenciales. Según Bodin «La soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una república». (Bodin, *Los seis libros de la República*, op. cit., p. 47) La perpetuidad es esencial a la soberanía, y ésta reside en la República o Estado. Bodin insiste en este atributo esencial del poder soberano, estableciendo una serie de precisiones sobre su alcance para no dejar dudas acerca de esta prerrogativa de la soberanía. En la perpetuidad del poder soberano es fundamental la facultad de dar y quitar la ley. Es por ello que Bodin distingue entre derecho y ley, estableciendo, al mismo tiempo, los límites de la soberanía: «Hay una gran diferencia entre el derecho y la ley. El derecho implica sólo la equidad; la ley conlleva mandamiento. La ley no es otra cosa que el mandato del soberano que hace uso de su poder. [...] Como hemos visto, el poder absoluto no significa otra cosa que la posibilidad de derogación de las leyes civiles, sin poder atentar contra la ley de Dios, quien, a través de ella, ha manifestado claramente la ilicitud de apoderarse, e incluso de desear los bienes ajenos.» (*Idem*, p. 63) La importancia del pensamiento de Bodin que hemos podido destacar en Schmitt y Agamben, también es apreciable en Michel Foucault, una de las referencias obligadas para comprender las posiciones del filósofo italiano. Foucault, al comienzo de su clásico *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión* (*Surveiller et punir, naissance de la prison*, 1975) relata el suplicio aplicado contra un condenado que había sido castigado por asesinato, quien, en realidad, era acusado de parricidio por ser un crimen cometido contra el rey al que se asimilaba a la figura del padre. Pero todo cambia tan sólo unos años después, desaparece el suplicio y es sustituido por nuevas formas de castigo. Es un cambio de paradigma. (Foucault, Michel, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, traducción: Aurelio Garzón del Camino, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2010, pp. 11-12) Justamente, con el fin de comprender este cambio, Foucault se refiere al estudio de Kantorowicz sobre las doctrinas derivadas de la «teología jurídica formada en la Edad Media» y que expresa el «modelo cristológico» que también se puede apreciar en Bodin. Pero, si bien lo estima de gran valor, el filósofo francés modifica su interpretación del planteo de Kantorowicz precisamente para destacar el cambio paradigmático en las técnicas del castigo y colocar en el centro la producción del otro cuerpo, el de los condenados, por el poder soberano: «en torno de esta dualidad, que fue, en su origen, cercana al modelo cristológico, se organizan una iconografía, una teoría política de la monarquía, mecanismos jurídicos que distinguen y vinculan a la vez la persona del rey y las exigencias de la Corona y todo un ritual que encuentra en la coronación, los funerales y las ceremonias de sumisión sus puntos más fuertes. En el otro polo podríamos imaginar que se coloca el cuerpo del condenado, que también tiene un estatuto jurídico, suscita un ceremonial y solicita todo un discurso teórico, no para fundar el ‘más poder’ que representaba la persona del soberano, sino para

Agamben considera que Kantorowicz, en lugar de tratar la genealogía de la doctrina de los dos cuerpos del rey con la potestad absoluta (o como afirma en vez de abordar la doctrina «en una dirección menos tranquilizadora y ponerla en conexión con el otro y más oscuro arcano del poder soberano» como lo es, justamente, el carácter absoluto de la soberanía), busca demostrar su tesis fundamental sobre la perpetuidad del poder soberano. Kantorowicz, en un giro interesante, si bien tiene presente la posible comparación, sostiene que no existe relación entre el rito funerario que se seguía a los reyes franceses, por la cual eran representados por una efigie de cera, con la «*imago* de cera» de los emperadores romanos y la forma con la que eran tratados luego de su muerte (imagen llamada *funus imaginarium*).⁵⁸⁷

No cabría establecer tales conexiones por dos buenas razones. La primera porque si en efecto era así no sería posible la tesis de Kantorowicz sobre «teología política cristiana» al tener un precedente pagano. La segunda es que si la tradición de los reyes franceses se remontaba hasta el mundo romano, entonces era insostenible su postura acerca del carácter perpetuo de la soberanía, justamente, porque en los rituales romanos no había nada que indique algo en esa dirección. En cambio, el pensador italiano, buscando esclarecer desde otro lugar ese arcano de lo político, considera que la interpretación que ilumina el problema es la que indague «una región más oscura e incierta» en la que en esta tradición de los rituales funerarios el cuerpo político de los reyes se conectaría con el «cuerpo expuesto a la muerte violenta, pero a la vez insacrificable, del *homo sacer*». ⁵⁸⁸

De esta manera, realizando un giro a la lectura de Kantorowicz, el filósofo italiano conecta la figura del *homo sacer* con la del *devotus* de los ritos sacrificales romanos y la posibilidad de que sea representado por un *signum*. El *devotus*, bajo ciertas circunstancias rituales, se convierte en *sacer* y el *signum* iluminaría ahora sí el significado de la *funus imaginarium* de los emperadores romanos.⁵⁸⁹

La búsqueda de los arcanos del poder político en Occidente encuentra una referencia fundamental en la compleja cuestión del carácter absoluto y perpetuo de la soberanía. No obstante, es preciso sacar a luz estas tramas del poder desde las formulaciones primigenias del derecho romano, apreciable en la mutua implicación de los conceptos de *homo sacer* y *vitae necisque potestas*. Por cierto, si la sustancia de la soberanía y su problemática relación con la vida humana se han mantenido inalterables, es evidente que se expresa también en la modernidad, incluso, en una paradójica relación con el programa emancipatorio de los derechos humanos. Así, siguiendo las trazas foucaulteanas, Agamben

modificar el ‘menos poder’ que marca a todos aquellos a quienes se somete a un castigo. En la región más oscura del campo político, el condenado dibuja la figura simétrica e invertida del rey.» (*Idem*, pp. 37-38)

⁵⁸⁷ Agamben, *Homo sacer. El poder soberano...*, op. cit., pp. 121-122.

⁵⁸⁸ *Idem*, pp. 122-123.

⁵⁸⁹ *Idem*, pp. 130-131. En realidad, la cuestión es más compleja si se sigue el testimonio del historiador romano Tito Livio. Se hace preciso colocar en relación la figura del *homo sacer* con la del *devotus*, una analogía que, aparentemente, no sería otra que de la de ser dos formas de consagración a la muerte que deben pertenecer a la esfera de los dioses. El *devotus* era aquél que consagraba su propia vida a los dioses con el fin de salvar a la ciudad, y si una vez consagrado en un ceremonia por un pontífice muere entregándose a la filas enemigas, se considera cumplido el ritual ya sea si se trata de un jefe político (cónsul, dictador o pretor) como de un ciudadano en las filas de una legión romana. El ritual, en cambio, se hace más complicado en caso de que el consagrado en una *devotio* no muera, ante tal situación no debería celebrarse ningún otro ritual cuando sea un jefe político. Pero si el que no muere es un ciudadano común se deberá sepultar una imagen, un *signum*, y sacrificar una víctima en su lugar como forma de reparación. De ahora en más, según un trabajo de Schilling citado por Agamben, el *devotus* sobreviviente es *sacer* dado que ha quedado «excluido tanto del mundo profano como del sagrado», permitiendo tal interpretación comprender mejor la estrecha relación que tiene con la figura del *devotus* con el significado del *imago* de los emperadores romanos (*funus imaginarium*). (*Idem*, pp. 125-127)

se propone desvelar la matriz de los arcanos del poder en aquellas estructuras político-jurídicas que llevaron de la biopolítica moderna a la tanatopolítica contemporánea que culmina en la experiencia extrema del genocidio.

5-La aporía de los derechos humanos en la modernidad

a) De la biopolítica a la tanatopolítica

Con el fin de comprender la lógica de la soberanía en la modernidad, el filósofo italiano retoma la hipótesis fundamental de su proyecto *Homo Sacer*. Como hemos visto, Michel Foucault y Hannah Arendt son dos referencias obligadas en su perspectiva. Pero si bien en el caso de Foucault guía su perspectiva biopolítica, en ambos no alcanzan en sus estudios a darle relevancia al totalitarismo desde el significado del campo de concentración como paradigma biopolítico.

Por ello resulta fundamental comprender los procesos biopolíticos que condujeron a la tanatopolítica del Estado Total. Un primer acercamiento está en las palabras de Karl Löwith que ha calificado de «‘politización de la vida’» a la política de los Estados totalitarios, observando, además, esa relación de proximidad entre democracia y totalitarismo.⁵⁹⁰ La democracia burguesa al reivindicar la *nuda vida* prioriza lo privado, transforma a la política en biopolítica; en cambio, los totalitarismos transforman esa vida desnuda en el «criterio político decisivo», allanando la posibilidad de convertir la biopolítica en tanatopolítica. La rapidez con que pasan los regímenes democráticos a los sistemas totalitarios, y viceversa, los totalitarismos a las democracias, puede explicarse según Agamben por el hecho que la vida biológica con sus respectivas necesidades se había convertido en el dato político decisivo. Hacía tiempo que la política occidental se había transformado en biopolítica.⁵⁹¹

Si la biopolítica es tan antigua como la política misma, y si la modernidad ha radicalizado los procesos biopolíticos, entonces, ¿cuál es esa primera formulación jurídica-política moderna de la inscripción de la *nuda vida* en el poder soberano? Agamben cree encontrarla en la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789. Como ya lo había señalado Marx, considera que la *Déclaration* contiene una ambigüedad. No está claro si los derechos del hombre y los del ciudadano son «dos realidades autónomas», o si constituyen una unidad sustancial, o si, también, los primeros están incluidos en los segundos. Para Agamben hay que dejar de considerar esas innumerables declaraciones y convenios de los derechos del hombre que han proliferado en los últimos años como una suerte de «proclamaciones gratuitas de valores eternos metajurídicos» que buscan vincular al Legislador estatal a «principios éticos eternos». En realidad, las declaraciones de derechos humanos representan la inscripción de la *nuda vida* en el ordenamiento jurídico-político del Estado moderno.⁵⁹²

⁵⁹⁰ *Idem*, p. 153.

⁵⁹¹ *Idem*, pp. 154-155.

⁵⁹² *Idem*, p. 161. Llegamos a una articulación decisiva del proyecto *Homo Sacer* en relación con una crítica de la pretensión emancipatoria de la forma ético-política liberal. Estamos ante un tópico fundamental que reviste gran actualidad y que nos permite comprender el límite que suponen el reconocimiento jurídico-constitucional de los derechos humanos. Siguiendo a Hannah Arendt, el filósofo italiano señala que dicha tensión está en la condición de los refugiados como expresión paradigmática de una situación límite que trastoca la definición de la ciudadanía y el reconocimiento de los derechos humanos. De esta situación se desprende la paradójica relación entre *bíos* y *zoé*, y sobre todo la similitud con situaciones previas a la experiencia totalitaria. Sobre este tema, véase Giorgio Agamben, *Medios sin fin...*, op. cit., pp. 21-30. En realidad, el planteo de Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* (*The Origins of Totalitarianism*, 1951) apunta a la sustancia del «liberalismo doctrinario» que estamos analizando.

La vida humana en cuanto tal, la *nuda vida*, que en los griegos era la *zoé* potencialmente política (*bíos*), y en la tradición cristiana era de una criatura que pertenecía a Dios al margen del poder político, esa *nuda vida* ahora forma parte de la estructura del Estado y se convierte en el fundamento de la legitimidad de su soberanía. Según se observa de la mencionada *Déclaration* la simple vida *nuda* humana, es decir el hecho de nacer, aparece en sujeción con el poder soberano bajo la forma de derecho. La vida humana es «fuente y portadora de derechos» según el primer artículo. Y esa vida que, en principio era el fundamento del orden político, pasa a la figura del ciudadano que permite “conservar” tal derecho tal cual nos dice el segundo artículo. Por último, por la razón que el nacimiento inscribe a la *nuda vida* en la comunidad política, la declaración atribuye la «soberanía a la ‘nación’» según se señala en el tercer artículo. Es por ello que se comprende bien las consecuencias biopolíticas de la reivindicación de la nación que hiciera el «liberalismo doctrinario»: «La nación, que etimológicamente deriva de *nascere*, cierra de esta forma el círculo abierto por el nacimiento del hombre».⁵⁹³

«Las declaraciones de derechos han de ser, pues, consideradas como el lugar en que se realizar el tránsito desde la soberanía real de origen divino a la soberanía nacional. Aseguran la *exceptio* de la vida en el nuevo orden estatal que sucede al derrumbe del *Ancien Régime*. El que, merced a esas declaraciones, el ‘súbdito’ se transforme en ciudadano, como no ha dejado de señalarse, significa que el nacimiento -es decir, la nuda vida natural como tal- se convierte por primera vez (mediante una transformación cuyas consecuencias biopolíticas podemos empezar a calibrar sólo hoy) en el portador inmediato de la soberanía. El principio de nacimiento y el principio de la soberanía, que estaban separados en el Antiguo Régimen (en que el nacimiento sólo daba lugar al *sujet*, al súbito), se unen ahora de forma irrevocable en el cuerpo del ‘sujeto soberano’ para constituir el fundamento del nuevo Estado-nación.»⁵⁹⁴

En el apartado que lleva por título «La decadencia de la nación-estado y el final de los derechos del hombre» la filósofa de origen alemán señala las secuelas del derrumbe de la Civilización liberal como consecuencia de la Primera Guerra Mundial y que conlleva a que millones de seres humanos pierdan su condición de tales: «Una vez que abandonaron su país quedaron sin abrigo; una vez que abandonaron su Estado se tornaron apátridas; una vez que se vieron privados de sus derechos humanos carecieron de derechos y se convirtieron en la escoria de la Tierra.» Por ello, la disolución general que atravesara a los países europeos con el totalitarismo había ocurrido mucho antes. Se aprecia este hecho de modo evidente con la desintegración de los Estados multinacionales que fueron derrotados, lo que supuso que sus otrora ciudadanos dejaban de tener los supuestos derechos inalienables de la Declaración de los Derechos del Hombre justamente al perder la nacionalidad. Entra en crisis el diseño institucional que deviene de la Revolución Francesa y que ligaba las declaraciones de derechos con la soberanía nacional. Aún más: queda roto el delicado equilibrio institucional entre «la nación y el Estado, entre el interés nacional y las instituciones legales». Se trata de la triste realidad de los «apátridas», cuya cruda condición contrastaba abismalmente con el discurso de los idealistas del momento que reclamaban para ellos la dignidad de los Derechos del Hombre. Si el establecimiento de la forma ético-política liberal había realizado un cambio radical en las fuentes de legitimación del poder que ahora descasaba en «el Hombre en sí mismo» (no ni Dios, ni la costumbre) por medio de la Declaración de los Derechos del Hombre que se creía compatible con la idea de la soberanía del pueblo o nación, lo cierto es que tal paradoja aparecería pronto demostrando el absurdo de conciliar una idea abstracta (el Hombre) con una concreta comunidad política soberana. Entonces, si existían pueblos en los que no se reconocían los derechos humanos era justamente porque no se había alcanzado la emancipación política. Había que emancipar al pueblo o nación en aquellas sociedades incivilizadas para ahora sí emancipar a los individuos y reconocerles sus derechos humanos: «Como la Humanidad, desde la Revolución francesa, era concebida a imagen de una familia de naciones, gradualmente se hizo evidente en sí mismo que el pueblo, y no el individuo, era la imagen del hombre». Acerca de esta cuestión fundamental que estamos considerando, véase Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo. Imperialismo*, traducción: Guillermo Solana, Tomo II, Alianza Editorial, Madrid, 1987, pp. 392-438.

⁵⁹³ Agamben, *Homo sacer. El poder soberano...*, op. cit., p. 162.

⁵⁹⁴ Agamben, *Homo sacer. El poder soberano...*, op. cit., pp. 162-163. «Le dichiarazioni dei diritti allora viste come il luogo in cui si attua il passaggio dalla sovranità regale di origine divina alla sovranità nazionale. Esse assicurano l'*exceptio* della vita nel nuovo ordine statale che dovrà succedere al crollo dell' *ancien regime*. Che, attraverso di esse, il 'suddito' si trasformi, com'è stato notato, in 'cittadino', ciò

Se da el paso del súbdito al del ciudadano, el nacimiento es el portador de la soberanía. En el Antiguo Régimen, nacimiento y soberanía estaban separados, pero se unen en el Estado-Nación. Las declaraciones de derechos modernas tuvieron la función histórica de redefinir los términos de la ciudadanía, a pesar de su intención de liberar la vida humana del yugo y la servidumbre. Al contrario, lo que hicieron fue “aprisionar”, “encuadrar” (en el sentido schmittiano) a la *nuda vida*, transforman la *zoé* en *bíos* (vida humana cualificada por los derechos). El totalitarismo, en última instancia, extrajo todas las consecuencias de la lógica moderna de la ciudadanía, a través de una cierta tecnología política-jurídica ahora la potencia ética del *bíos* puede derivar en que otros se transformen en *homo sacer*.⁵⁹⁵

Es lo que sucede con el totalitarismo. Así, la ideología nacionalsocialista puede ser resumida en la fórmula *Blut und Boden*, la pertenencia a la sangre y al suelo. Para Alfred Rosenberg la esencia de la germanidad se define precisamente por tal identidad que surge de la sangre y el suelo alemán. Un examen más atento de la formulación de Rosenberg nos indica que la redefinición propuesta por los nazis es a partir de la identidad de dos derechos de origen romano que sirven para definir la ciudadanía: el *ius sanguinis* («el nacimiento de padres ciudadanos») y el *ius soli* («el nacimiento en un territorio determinado»). De allí que en última instancia el nazismo no deja de ser un intento de volver a definir la relación entre qué es hombre y qué es ciudadano, entre humanidad y ciudadanía. Por contradictorio que pueda resultar lo cierto es que tal lógica se adscribe a un proceso biopolítico que comienza en la modernidad con la idea de soberanía nacional y la concepción de los derechos del hombre.⁵⁹⁶

A partir de estos mecanismos jurídico-políticos, el totalitarismo avanza en la definición de sus enemigos desde sus objetivos políticos. Y lo que sucede con las ideologías totalitarias es que concebían al hombre en una forma de vida impuesta desde una definición arbitraria de la naturaleza humana (y por eso excluyente del Otro). Algunos podían ser miembros de la comunidad política. Pero aquellos que no eran integrables en el concepto de hombre, y por lo tanto no pertenecían a la comunidad, se los entendía como *nuda vida*, una vida desnuda que también podía ser suprimida por decisión soberana del poder. La vida no humana era la de los enemigos que debían ser erradicados, se los podía separar de la comunidad política (en un campo de concentración) o se los podía asesinar (en un campo de exterminio), pero siempre debían ser eliminados. Los detenidos en los campos de concentración eran despojados de su forma humana (de su forma política, el *bíos*) y reducidos a *nuda vida*. El hombre sólo puede ser *nuda vida* si se lo despoja de su forma y se lo coloca en una relación directa e inmediata con el poder soberano.

He allí el drama que ha significado la radicalización de la lógica biopolítica que deviene con la modernidad. Ahora se comprende el mecanismo de destrucción de la vida humana que fue el campo de concentración. Según algunos historiadores, los campos de concentración aparecen por primera vez en Cuba, en 1896, en ellos los españoles confinaron a la población local para evitar su sublevación. Otro antecedente es los *concentration camps* de los ingleses durante el conflicto anglo-boer a principios del siglo XX. En uno y otro caso se trataba de un estado de excepción aplicado por situaciones de extrema necesidad en un contexto de guerra colonial. Por ello resulta preciso considerar

significa che la nascita –cioè la nuda vita naturale come tale- diventa qui per la prima volta (con una trasformazione le cui conseguenze biopolitiche possiamo solo oggi cominciare a misurare) il portatore immediato della sovranità. Il principio di natività e il principio di sovranità, separati nell'antico regime (dove la nascita dava luogo solo al *sujet*, al suddito), si uniscono ora irrevocabilmente nel corpo del 'soggetto sovrano' per costituire il fondamento del nuovo Stato-nazione.» (Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano...*, op. cit., p. 141)

⁵⁹⁵ Agamben, *Homo sacer. El poder soberano...*, op. cit., p. 163.

⁵⁹⁶ *Idem*, pp. 164-165.

que estos antecedentes no surgen del derecho ordinario, sino de la aplicación del estado de excepción y la ley marcial. En el caso de los *Lager* nacionalsocialistas tampoco tenían un precedente en el derecho ordinario: la figura jurídica aplicada es la de *Schutzhaft* de origen prusiano que significa «‘custodia protectora’». ⁵⁹⁷

Los juristas nazis interpretaron el *Schutzhaft* como un recurso de «policía preventiva» para colocar bajo custodia a cualquier individuo que podía ser una amenaza para la seguridad del Estado. Por lo demás, el campo de concentración tiene una estrecha relación con el estado de excepción: «*El campo es el espacio que se abre cuando el estado de excepción empieza a convertirse en regla*». El estado de excepción que era de carácter temporal se convertía en permanente. El campo de concentración era un espacio físico que se situaba fuera de la ley, pero que, al mismo tiempo, estaba incluido en él. Porque lo que era excluido, es decir, sacado fuera (*excapere*) estaba incluido por medio de su propia exclusión, quedando incorporado el estado de excepción en el ordenamiento. O bien, con otras palabras, cuando se *decidía* sobre el estado de excepción se creaba un nuevo paradigma jurídico-político en el que no se podía discernir entre norma y excepción; el campo es esa estructura por medio de la cual el estado de excepción se «realiza de manera estable». ⁵⁹⁸

El soberano ya no sólo *decide* sobre la excepción, sino que *crea una situación de hecho* como consecuencia de la decisión sobre la situación excepcional. Ya no se puede distinguir entre *questio iuris* y *questio facti*, y por esta razón carece de todo sentido interrogar acerca de la legalidad o ilegalidad de lo ocurrido en un campo de concentración: «*El campo de concentración es un híbrido de derecho y hecho, en el que los dos términos se han hecho indiscernibles*». Por eso Hannah Arendt pudo decir que en los campos de concentración «‘todo era posible’». ⁵⁹⁹

⁵⁹⁷ Agamben, *Medios sin fin...*, op. cit., pp. 37-38. Es claro que el *Schutzhaft* tiene una estrecha relación con categorías que las doctrinas jurídicas alemanas ya habían elaborado, como son los conceptos de *Ausnahmezustand* (estado de excepción) y *Notstand* (estado de emergencia). Pero, vale decirlo una vez más, el estado de excepción está lejos de ser «un derecho especial (como el derecho de guerra), sino que, en cuanto suspensión del propio orden jurídico, define el umbral o el concepto límite». (Agamben, *Estado de excepción*, op. cit., p. 28) En el caso del *Schutzhaft* es significativo que, desde el punto de vista semántico, la administración de los *Lager* estuvo a cargo de las SS (*Schutzstaffel*: escalón de protección), estableciéndose una particular relación entre una medida de excepción, el *Schutzhaft* para la protección de la seguridad del Estado, y esta institución encargada de las funciones de protección y seguridad, las *Schutzstaffel*. Es así como las SS y la Gestapo son el medio de aplicación policial de un instrumento jurídico excepcional (el término *polizei*, como observara Schmitt, viene de *polis*, y su significado tiene que ver con las funciones que garantizan el orden y la seguridad en la Ciudad).

⁵⁹⁸ Agamben, *Medios sin fin...*, op. cit., pp. 38-39. El 30 de enero de 1933 Adolf Hitler es nombrado Canciller. Sólo un mes después, el 28 de febrero, promulga el «Decreto para la protección del pueblo y del Estado» («*Verordnung zum Schutz von Volk und Staat*») que suspendía indefinidamente los artículos constitucionales sobre las libertades personales, de libertad de expresión y reunión, inviolabilidad del domicilio, el secreto de correspondencia y teléfono. La medida (que en ningún momento utiliza la expresión estado de excepción) se prolonga por los doce años que dura el régimen nazi: «*El estado de excepción deja así de referirse a una situación exterior y provisional de peligro real y tiende a confundirse con la propia norma*. Los juristas nacionalsocialistas eran tan consientes de la peculiaridad de tal situación que, con una expresión paradójica, la definieron como un estado de excepción querido (*einen gewollten Ausnahmezustand*).» (Agamben, *Homo sacer. El poder soberano...*, op. cit., pp. 213-214)

⁵⁹⁹ Agamben, *Homo sacer. El poder soberano...*, op. cit., pp. 216-217. El campo de concentración de *Dachau* fue inaugurado en marzo de 1933, bajo la figura jurídica del *Schutzhaft* (custodia protectora). A este campo se le sumaron sucesivamente *Sachsenhausen*, *Buchenwald* y *Lichtenberg*. Desde el principio estaba claramente delineado el objetivo que se perseguía: aislar a aquellos enemigos del Estado. Pero sus implicaciones ético-políticas eran mucho más profundas y expresan en buena medida el fracaso de los aquellos logros civilizatorios de Occidente que habían dignificado la condición humana ampliando su forma o *bíos*. Ahora, en el campo no hay frente al poder soberano más que la *vida nuda* en cuanto tal: «*Al haber sido despojados sus moradores de cualquier condición política y jurídica y reducidos íntegramente*

Justamente, si se comprende cabalmente la particular estructura jurídica-política de los campos que es la de realizar el estado de excepción, entonces todo lo sucedido allí no resulta absolutamente ininteligible. El campo es un espacio de excepción que no sólo suspende la ley, sino que hecho y derecho se confunden totalmente haciendo que todo sea posible. El detenido, al carecer de la protección de las mediaciones jurídico-políticas del Estado, estaba en una situación de indistinción entre «exterior e interior, excepción y regla, lícito e ilícito» y sujeto a la más absoluta discrecionalidad. El campo de concentración es un paradigma absoluto de la biopolítica, el *nómos* moderno, donde el *homo sacer* se confunde con el ciudadano. Según Agamben, cuando se indaga sobre lo sucedido en los campos, habitualmente se pregunta hipócritamente cómo fueron posibles esos horrores contra los seres humanos. Pero, en realidad, es más honesto y más útil preguntarse por los procedimientos jurídicos y los mecanismos políticos que permitieron despojar a esos seres humanos de los derechos y prerrogativas más básicos hasta hacer que cualquier acción contra ellos ya no sea posible considerarla como delito.⁶⁰⁰

El camino estaba expedito. De la redefinición de los términos de la ciudadanía establecida en las declaraciones de derechos, es decir, desde su pretensión emancipatoria y de promoción de la dignidad humana, al exterminio masivo, pasando por el estado de excepción y la custodia protectora (*Schutzhaft*). De la liberación de la *zoé* por medio del *bíos* a la paradójica situación del *homo sacer* sujeto a un derecho discrecional a la vida y a la muerte. Puede comprenderse que el drama humano de los genocidios del siglo XX es el resultado, primero, de la conversión de la política en biopolítica, y, más tarde, de la transformación de ésta en tanatopolítica.

b) Genocidio

El Tercer Reich fue un estado de excepción permanente al que, sin embargo, no es posible considerar enteramente al margen de la ley. Muy por lo contrario. Si algo caracterizó a los juristas nazis fue su escrupulosidad legal que, en el caso de los judíos, se manifestó desde la promulgación de las Leyes de Nüremberg y culminaba con la Conferencia de Wannsee del 20 de enero de 1942 en la que se discutió la puesta en marcha del exterminio de toda la población judía de Europa bajo control alemán. A partir de ese momento los judíos eran exterminables, eran considerados *vida nuda* que no merece ser vivida.⁶⁰¹

a nuda vida, el campo es también el más absoluto espacio biopolítico que se haya realizado nunca, en el que el poder no tiene frente a él más que la pura vida biológica sin mediación alguna. Por todo esto el campo es el paradigma mismo del espacio político en el momento en que la política se convierte en biopolítica y el homo sacer se confunde virtualmente con el ciudadano.» (Agamben, *Medios sin fin...*, op. cit., pp. 39-40)

⁶⁰⁰ Agamben, *Homo sacer. El poder soberano...*, op. cit., pp. 217-218.

⁶⁰¹ La Conferencia de Wannsee, convocada por Adolf Heichmann bajo órdenes de Reinhard Heydrich, tenía por objetivo la de poner en práctica la logística y los planes operativos de la Solución Final a la Cuestión Judía (*Der Endlösung der Judenfrage*). Buena parte de la reunión giró en torno de la discusión sobre las excepciones legales previstas en las Leyes de Nüremberg, es decir de los que tenían algo de sangre judía (*Mischlinge*), que se distinguían de los judíos completos (*Volljude*) y los medio judíos (*Halbjude*). La disputa sobre quién era judío y quién no se realizó bajo las definiciones comprendidas en las Leyes de Nüremberg. Pero la discusión se hizo acalorada, no había un acuerdo sobre este tema. Y si bien, los presentes representaban a todas las áreas del gobierno del Reich que tenían que ver con la política hacia los judíos, sin embargo, ya se había establecido que sería la SS el único organismo facultado para decidir quién debería ser “evacuado”: «Cabe destacar que no hubo disensión alguna en el encuentro con respecto al principio general de matar a los judíos. Casi todo el debate se centró, más bien, en la definición legal exacta de ‘judío’, así como en determinar, en consecuencia, quién podía ser sometidos a deportación y quién no. A cuestión de lo que había que hacer con los ‘medio judíos’ dio pie a un animado intercambio de opiniones. Se sugirió que debían ser esterilizados, o que tendrían que elegir entre esta operación o la deportación. También había quien pensaba que lo mejor era confinarlos en un

Por ello, Auschwitz resulta ser un caso paradigmático de esta lógica tanatopolítica. Pero ¿cuál es el significado de Auschwitz?, o bien, ¿cuál es su relación con esa matriz de pensamiento político expresada por esa lógica de exclusión-inclusión por la cual el poder soberano somete a la *nuda vida*? Porque si la indagación histórica sobre Auschwitz ha permitido una comprensión global de las razones políticas, jurídicas o económicas, algo muy distinto ocurre con su significación ético-política.

Precisamente, este es el propósito de Agamben en el tercer volumen del proyecto *Homo Sacer*. Lo sucedido en Auschwitz es un acontecimiento indecible que trae consigo una aporía, lo que pasó abre una distancia entre los «elementos reales» y su significado verdadero. Es una aporía que es la misma que evidencia el conocimiento histórico, cabe decir, la no correspondencia entre «hechos y verdad, entre comprobación y comprensión». El propósito del libro sobre Auschwitz es el de comprender los testimonios, aún, y esto es lo más importante, en aquello que tienen de indecible, de inexpresable; o sea, de aquello que no puede revelarse y que se presenta como una «laguna» en el testimonio. Pero en este intento de encontrarle significado hay implicado algo fundamental: «Como tendremos ocasión de ver, casi ninguno de los principios éticos que nuestro tiempo ha creído poder reconocer como válidos ha soportado la prueba decisiva, la de una *Ethica more Auschwitz demonstrata*». ⁶⁰²

En primer lugar, el autor propone un cambio semántico. Holocausto significa literalmente «‘todo quemado’». El término holocausto proviene de la tradición cristiana para significar las formas sacrificales hebreas. ⁶⁰³ Shoá significa «‘devastación, catástrofe’» que en la Biblia se utiliza como castigo divino por los pecados cometidos. La interpretación desde categorías teológicas no solo oscurece sino que significa un despropósito cuando se trata de otorgarle un significado al exterminio. ⁶⁰⁴

Porque ¿cómo justificar que el asesinato masivo de personas constituyó un castigo divino? o, también, ¿cómo aceptar que, en una especie de plan divino, fue un sacrificio necesario en la historia? Nada de eso, no puede haber ninguna equiparación entre las cámaras de gas y los altares religiosos. Es precioso desentenderse de ese equívoco que significan los términos Holocausto y Shoá. Las dos expresiones son tanto un desacuerdo terminológico al tener un significado original contrario a la tragedia humana del genocidio, como, también, una falacia gnoseológica que interpreta un fenómeno histórico desde la mistificación religiosa. De allí que Agamben sea categórico: «En consecuencia, no lo utilizaremos en ninguna ocasión. Quien continúa aplicándolo da prueba de ignorancia o de insensibilidad (o de una y otra a la vez)». Justamente, por tal posición el filósofo italiano ha sido acusado de relativizar la singularidad del exterminio en sus trabajos. Según Primo Levi el genocidio del pueblo judío es «‘un *unicum* en cuanto a su magnitud y calidad’». Sin embargo, se pregunta Agamben, «¿por qué indecible? ¿Por qué conferir al exterminio el prestigio de la mística?». ⁶⁰⁵

gueto especial -Theresienstadt, la ciudad checa de Terezín-, donde se les albergaría junto con los ancianos y los judíos de nombradía, cuya deportación directa a los países del Este habría provocado el desasosiego del alemán medio.» La decisión sobre el exterminio de los judíos se había tomado durante la segunda mitad de 1941. El momento preciso todavía es objeto de debate por lo historiadores. (Rees, Laurence, *Auschwitz. Los nazis y la ‘Solución Final’*, traducción: David León y Luis Noriega, Crítica, Barcelona, 2005, pp. 132-136) Igualmente, sobre las circunstancias de la convocatoria de la tristemente célebre Conferencia de Wannsee y las medidas inmediatamente posteriores para ejecutar la Solución Final a partir del testimonio del mismo Adolf Eichmann, véase Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, traducción: Carlos Ribalta, De Bolsillo, Barcelona, 2004, pp. 165-197.

⁶⁰² Agamben, Giorgio, *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo (Homo sacer III)*, traducción: Antonio Gimeno Cuspinera, Pre-Textos, Valencia, 2005, pp. 9-10.

⁶⁰³ *Idem*, p. 28.

⁶⁰⁴ *Idem*, p. 30.

⁶⁰⁵ *Idem*, p. 31.

No es posible significar un acontecimiento histórico con categorías teológico-religiosas, en especial cuando contienen una significación contraria e insultante del drama humano de Auschwitz. En la reflexión ético-política de lo sucedido en Auschwitz, Agamben se detiene en el análisis de aquellos que habían «tocado fondo», la figura del «musulmán». *Der Muselmann* era la denominación en los campos para aquellos prisioneros que estaban en una situación de inanición extrema; eran esqueletos vivientes que imposibilitados de hacer cualquier trabajo o tarea simplemente esperaban la muerte. En los campos a nadie le interesaban los «musulmanes», ni a los guardias ni al resto de los prisioneros, nadie les hablaba o hacía algo por ellos. Se los ignoraba completamente.⁶⁰⁶

Los «musulmanes», medio vivos y medio muertos, estaban y no estaban en el campo, pero eran una imagen permanente para los demás prisioneros sobre la situación en que se encontraban. La nueva ética inaugurada por Auschwitz, que Agamben señala siguiendo el testimonio de Primo Levi, consistía en preguntarse permanentemente en «‘*Si esto es un hombre*’» por referencia al «musulmán». Esa incapacidad para distinguir entre lo humano y lo no humano, entre lo que está vivo y lo que está muerto, es la realidad que ofrecen los «musulmanes» de los campos de concentración. Esta es la singularidad de Auschwitz: además de producir muertos a escala industrial, podía generar miles de «musulmanes» que estaban en una situación de indistinción. Ellos llevan en su cuerpo la imagen del poder más absoluto que se pueda ejercer sobre un ser humano.⁶⁰⁷

Nos encontramos, pues, con un concepto límite procedente de una «situación límite» a la que los detenidos estaban sometidos en los campos. Los paradigmas del exterminio, que han guiado las indagaciones sobre lo ocurrido en el la Segunda Guerra Mundial, ignoran por completo la figura del «musulmán»; se hace preciso ampliar las investigaciones para comprender en qué consiste su significación. El «musulmán» es la imagen de la transformación del estado de excepción en algo permanente. De cómo la política moderna puede transformarse en la más absoluta biopolítica, de cómo ese *nuda vida* del *homo sacer*

⁶⁰⁶ *Idem*, pp. 41-42.

⁶⁰⁷ *Idem*, p. 48. Emmanuel Levinas ha tratado de comprender el significado del nazismo y su impacto en la cultura occidental. A partir de la oposición entre libertad y determinismo, considera que del «espíritu de libertad» forman parte las filosofías de inspiración judeocristiana, el liberalismo y, también, el marxismo. El segundo, una forma de neopaganismo, lo constituye en el plano ético-político la apelación biologicista al pueblo en sentido étnico-biológico. Todo individuo no tiene otra entidad que su pertenencia a esa comunidad biológica por la que se encuentra indisolublemente ligado, es decir, «encadenado». La oposición de Levinas tiene importantes consecuencias. La principal es que el individuo, y con él su libertad y conciencia, no determina lo corporal. Al contrario, es su mismo cuerpo (su «santidad» y su «salud» biológica) quien determina al individuo, siendo el Estado el que provee de su cuidado y protección, su integridad y salud, así también como la «dirección espiritual» e integración cultural. Lo extraño, aquello que no pertenece a la comunidad biológica ancestral debe ser erradicado. Para Levinas, la «filosofía de Hitler es primaria», pero no por ello deja de ser una «filosofía». Eso sí, se trata de una filosofía que apela a los «sentimientos elementales», una doctrina de vida que se sitúa en las antípodas de la civilización occidental. He ahí la paradoja, mientras el fascismo buscaba rescatar la cultura Europea de las amenazas del materialismo (liberal-burgués o comunista), por otra parte recurría al más ancestral determinismo, el biológico, la primacía del cuerpo sobre la conciencia: «La importancia atribuida a este sentimiento del cuerpo, con el que el espíritu occidental nunca ha querido conformarse, está en la base de una nueva concepción del hombre. Lo biológico, con todo lo que conforma de fatalidad, se vuelve algo más que un objeto de la vida espiritual, se vuelve el corazón. Las misteriosas voces de la sangre, los llamados de la herencia y del pasado a los que el cuerpo sirve de enigmático vehículo, terminan perdiendo su naturaleza de los problemas sometidos a la solución de un yo soberanamente libre. El yo no aporta más que las incógnitas para resolver estos problemas. Está constituido por ellos. La esencia del hombre no está en la libertad, sino en una especie de encadenamiento.» (Levinas, Emmanuel, *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, traducción: Ricardo Ibarlucía y Beatriz Horrac, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2006, pp. 16-17)

puede estar en un espacio de indistinción entre lo que está incluido y excluido, entre la vida y la muerte.⁶⁰⁸

«También por esta razón Auschwitz marca el final y la ruina de toda ética de la dignidad y de la adecuación a una norma. La nuda vida, a la que el hombre ha sido reducido, no exige ni se adecúa a nada: es ella misma la única norma, es absolutamente inmanente. Y ‘el sentimiento último de pertenencia a la especie’ no puede ser en ningún caso una dignidad. El bien -si es que se admite que tenga sentido hablar aquí de un bien- que los supervivientes han logrado poner a salvo del *campo* no es, por lo tanto, la dignidad. Al contrario, que se puedan perder la dignidad y decencia más allá de toda imaginación, que siga habiendo todavía vida en la degradación más extrema: éste es el mensaje atroz que los supervivientes llevan a la tierra de los hombres desde el *campo*. Y esta nueva ciencia se convierte ahora en la piedra de toque que juzga y mide toda moral y toda dignidad. El musulmán, que es la formulación más extrema de ella, es el guardián del umbral de una ética y de una forma de vida que empiezan allí donde la dignidad acaba.»⁶⁰⁹

El fin de «toda ética de la dignidad». Tal es la profunda implicación del campo como paradigma biopolítico moderno. En especial de Auschwitz, su lógica derivación tanatopolítica. Agamben, extrae todas las consecuencias de su tesis al retomar los itinerarios trazados por Foucault. En su perspectiva biopolítica, el filósofo francés distingue entre, por una parte, «*Hacer morir y dejar vivir*» de la clásica fórmula de la soberanía, y, por otra «*hacer vivir y dejar morir*» como expresión de la extensión del biopoder, la «estatalización de lo biológico». No obstante, desde su propia perspectiva, Agamben considera se puede derivar de ellas otra fórmula que expresa con mayor precisión la biopolítica contemporánea: «no ya *hacer morir ni hacer vivir*, sino *hacer sobrevivir*». La radicalización de los procesos biopolíticos lleva a que ni la vida ni la muerte sean objeto de su producción, sino de una «supervivencia mudable y virtualmente infinita», que procede separando y aislando la «vida orgánica de la animal», «lo no-humano de lo humano», «el musulmán del testigo», incluso la «vida vegetal» de la «vida consciente». De nuevo, regresa a la idea fundamental que guía la indagación del proyecto *Homo Sacer*, «la ambición suprema del biopoder es producir en un cuerpo humano la separación absoluta del viviente y del hablante, de la *zoé* y el *bíos*, del no-hombre y del hombre: la supervivencia». Apelando a la expresión que designa su monumental indagación que, como podemos apreciar, tiene un profundo significado, concluye que la figura del «musulmán» expresa el «*arcanum imperii* como tal» (su doble naturaleza, a la vez visible y oculta) como una de las formas de supervivencias producida por la biopolítica contemporánea.⁶¹⁰

La matriz ético-política liberal ha configurado la forma contemporánea del poder político. Su pretensión emancipatoria, la percepción hegemónica que la considera la opción ética que ha logrado para siempre la dignidad humana, en fin, todas aquellas promesas que nos relatan las cartas de derechos expresan una aporía fundamental. Tal paradoja está en que a cada reivindicación de la dignidad humana, a cada intento de incluir

⁶⁰⁸ Agamben, *Lo que queda de Auschwitz...*, op. cit., p. 53.

⁶⁰⁹ Agamben, *Lo que queda de Auschwitz...*, op. cit., p. 71. «Anche per questo motivo Auschwitz segna la fine e la rovina di ogni dignità e idoneità a una norma. La nuda vita, che l'uomo è stato ridotto, si adatta non impone né nulla: è essa stessa l'unica norma, è assolutamente inmanente. E 'il senso ultimo di appartenenza alla specie' non può in ogni caso una dignità. Il bene -se non si ammette che senso parlare quie di un bene- sopravvissuti sono riusciti a salvare il *campo* è, quindi, la dignità. Al contrario, si può perdere la dignità e la decenza di là di ogni immaginazione, che rimane ancora in vita il degrado più estrema: questo è el messaggio che i sopravvissuti di piombo alla terra degli uomini dal *campo*. E questa nuova scienza ora diventa la pietra di paragone che giudici e tutte le misure morali e ogni dignità. Il musulmano, che è più estrema formulazione, è il guardiano della soglia di un'etica e un modo di vita che inizia dove finisce la dignità.» (Agamben, Giorgio, *Quel che resta di Auschwitz: L'Archivio e il testimone (Homo sacer III)*, Bollati Boringhieri Editore, Torino, 1998, p. 63)

⁶¹⁰ Agamben, *Lo que queda de Auschwitz...*, op. cit., pp. 162-163.

en la vida en el *bíos* político, le ha seguido su inscripción en los procesos biopolíticos que la modernidad ha radicalizado. Al mismo tiempo, ante la novedad ética que ha supuesto tal reivindicación por medio de diversos institutos jurídico-políticos, lo que ha sucedido en realidad es la reedición de una lógica política que se remonta a los inmemoriales arcanos del poder político en Occidente.

6-Conclusiones

El pensamiento de Agamben sitúa el espacio de lo político por referencia al conflicto y a la determinación conflictiva de un orden a partir de una lógica de inclusión-exclusión. El enfoque, como pudo verse, busca comprender el carácter fundante de lo político desde esta lógica y su capacidad de renovarse una y otra vez en nuevas formas de supresión de la diferencia, por la capacidad de decidir lo incluido de lo excluido, lo humano de lo no humano. Se trata de una lectura que intenta desvelar uno de los *modos en que se expresa esa matriz instituyente-constituyente de lo político*.⁶¹¹

⁶¹¹ O bien, teniendo en cuenta otro de los modos en que se revela el arcano central del poder, la Gloria, se debe suponer que su nexa con la *oikonomía* bajo la «forma aclamatoria del consenso» es la contribución fundamental de las democracias contemporáneas, pero cuyo «paradigma original no está escrito en el griego de Tucídides, sino en el árido latín de los tratados medievales y barrocos sobre el gobierno divino del mundo». (Agamben, Giorgio, *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno (Homo sacer II, 2)*, op. cit., p. 12) Pero, como señalamos, la indagación se amplía con otros libros de la serie. Así, en *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento (Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento, Homo sacer II, 3)*, 2008) aborda una cuestión fundamental en la perspectiva teológico-política: la indagación arqueológica del juramento. Desde una de sus primeras tematizaciones, el lenguaje, considera que el juramento se trata de un instituto fundamental en la tradición jurídico-política desde orígenes remotos, y que pasando por la gran influencia del rango sacramental en el cristianismo y a pesar de su decadencia actual (síntoma de la crisis de las instituciones políticas), debe considerarse cada vez que se piensa en la condición del *homo sapiens* como «ser hablante»: «De aquí la actualidad de una arqueología del juramento. En efecto, la ultra-historia, como la antropogénesis, no es un acontecimiento que pueda considerarse definitivamente acabado. Está siempre en curso, ya que el *homo sapiens* nunca deja de convertirse en hombre, quizás no haya terminado aún de acceder a la lengua y de jurar por su naturaleza de ser hablante.» (Agamben, Giorgio, *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento (Homo sacer II, 3)*, traducción: Mercedes Ruvituso, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2010, p. 21) La misma estrategia arqueológica la utiliza Agamben para analizar un problema político del oficio (*officium*) en su libro *Opus Dei. Arqueología del oficio (Opus Dei. Archeologia dell'ufficio, Homo sacer II, 5)*, 2012). En esta investigación arqueológica que tiene por objeto el oficio como concepto más antiguo, originario, que luego es desplazado por el de liturgia (que significa «servicio público» y cuya designación teológico-técnica es *opus Dei*), se demuestra una poderosa influencia en las instituciones políticas de Occidente, si bien, en la actualidad aparece en crisis. La estrategia arqueológica demuestra que históricamente el paradigma del oficio fue «más eficaz que la ley, porque no puede transgredirse sino sólo falsificarse, más real que el ser porque sólo consiste en la operación a través de la cual se realiza, más efectivo que cualquier acción humana porque obra *ex opere operato* [en virtud de la obra realizada]». Tal es la importancia de esta categoría que la ética kantiana y la teoría del derecho kelseniana dependen del significado de oficio, lo mismo puede decirse de cualquier acción política, desde el militante hasta el funcionario público. Sin embargo, a pesar de la extensión que ha tenido la liturgia del poder en el siglo XX, actualmente está en crisis justamente cuando alcanza su esplendor. (Agamben, Giorgio, *Opus Dei. Arqueología del oficio (Homo sacer II, 5)*, traducción: Mercedes Ruvituso, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2012, pp. 8-10) Por último, tenemos *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos (Il mistero del male. Benedetto XVI e la fine dei tempi)*, 2013), una reciente contribución donde se analiza el renunciamento histórico de Benedicto XVI desde el «contexto teológico y eclesiológico que le es propio» y que, al mismo tiempo, contribuye a comprender la crisis de legitimidad la democracia liberal contemporánea. El problema central es el de la legitimidad que junto a la justicia como «tema genuinamente político» y sustancial, no puede reducirse a meros criterios técnicos y procedimentales. Reconociendo que el «cuerpo de nuestra sociedad política» tiene igualmente un «cuerpo bipartito» como lo tiene la Iglesia, es evidente que se encuentre «entremezclado de mal y de bien, de crimen y honestidad, de injusticia y justicia». Surge, por lo tanto, la

Los derechos humanos y la ciudadanía, esa forma que adopta la subjetividad política, o sea, el *bíos* de la *zoé*, aparecen bajo uno de sus rostros, el de la discrecionalidad. El de una decisión que se funda no en un proyecto emancipatorio ético-político sino en una inscripción (institucional, jurídico-legal) de la vida humana en el cuerpo soberano.⁶¹² Los derechos, que en las interpretaciones convencionales sobre su origen surgen históricamente por apelación a alguna especie de moralidad política, ceden ante la *exceptio*, se infringen en la excepción cuya estructura siempre aparece ligada a la necesidad de orden, pacificación, normalización.

Las formas de la excepción que hemos visto son problemáticas. Tanto el *Iustitium* romano, el *Ausnahmezustand* schmittiano, la figura del *homo sacer* y el campo de concentración escapan cualquier intento de circunscribirlos al derecho. No poseen una naturaleza asimilable a la ley, ni el pensamiento jurídico, en su conflicto permanente con la anomia, ha podido comprender su entidad, su carácter irreducible. De allí el fracaso de los tratadistas modernos de interpretar el estado de excepción desde la teoría de la dictadura, retomando el precedente clásico de la dictadura romana. Tal vez, afirma Agamben, cabe preguntarse si esa imposibilidad no sea otra cosa que la manifestación de lo que Schmitt entendía como lo político en cuanto tal.⁶¹³

Siendo el estado de excepción una categoría compleja, es posible según creemos que la llave para despejar su cifrado se encuentra en los diversos tratamientos que Schmitt realiza en su obra. Y por ello consideramos que la crítica benjaminiana sobre la relación entre violencia y derecho no alcanza a los planteos schmittianos, sobre todo cuando según lo indica Agamben no existe para la categoría «violencia divina» ningún «criterio positivo para su identificación», o bien, siguiendo al mismo Benjamin que niega que sea «ni siquiera posible reconocerla en un caso concreto».⁶¹⁴

No por ello deja de resultar interesante la crítica benjaminiana que el pensador italiano trae a consideración en el «dossier esotérico» que analiza en *Estado de excepción*. Lo que queremos decir es que lo que efectivamente existe entre Benjamin y Schmitt es una diferencia de supuestos, ya que si para Schmitt lo concreto o lo «óntico-existencial» es el supuesto para cualquier construcción referencial, tanto más si se trata de lo político-jurídico, resulta difícil la recepción de cualquier planteo que los desconozca. Cabría seguir, en este caso, lo que señala atinadamente Carlo Galli sobre que resultarían bastante arriesgados esos desplazamientos para buscar «concordancias» con otros autores, y que por ejemplo llevarían a que en Schmitt «se identifique su ‘decisión’ con la violencia teológica de Benjamin».⁶¹⁵

necesidad de articular sustancialmente aquello que ha constituido el mejor legado de Occidente, es decir, «legitimidad y legalidad, poder espiritual y poder temporal, *auctoritas* y *potestas*, justicia y derecho» al haberse demostrado el fracaso del «paradigma autorregulado del mercado» sostenido por la «perspectiva de la ideología liberal hoy dominante». (Agamben, Giorgio, *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos*, traducción: María Teresa D’Meza y Flavia Costa, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2013, pp. 31-32)

⁶¹² A los análisis sobre el poder soberano que hemos expuesto, le sigue su estrecha articulación con la indagación sobre la *oikonomía* del proyecto *Homo Sacer*. El escepticismo radical que nos emerge de la lectura agambeniana, se debe, en buena medida, que a los dispositivos político-jurídicos de la soberanía se complementa con los procesos de captura de la vida humana operados por la máquina de la «gubernamentalidad económica» que busca una gestión y administración eficaz. Acerca de este problema, así también como la lectura del mismo Foucault sobre la relación poder político y economía política desde el concepto de subjetivación, véase Gonzalo Díaz Letelier, «El dispositivo gubernamental, su totalización moderna y el afuera de los paganos», en *Revista Resonancias*, N° 1, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2015, pp. 39-60.

⁶¹³ Agamben, *Estado de excepción*, op. cit., p. 101.

⁶¹⁴ Agamben, *Homo sacer. El poder soberano...*, op. cit., p. 85.

⁶¹⁵ Galli, *La mirada de Jano...*, op. cit., p. 15.

Ahora bien, ¿cómo se revelan esas formas de excepcionalidad, propias de lo político, en las experiencias políticas contemporáneas?, es decir, ¿es posible hacer una lectura biopolítica que articule con los arcanos del poder político en Occidente? Señalaremos algunas posibles interpretaciones. Por ello, a partir de los itinerarios que propone Agamben en el primer volumen del proyecto *Homo Sacer* podemos considerar las siguientes consideraciones sobre los límites de la concepción liberal de la democracia y los derechos humanos:

- Una primera lectura es aquella que ha hecho famoso a Agamben, al menos entre el gran público, desde la aparición de su Estado de excepción. Es el acontecimiento que ha colocado nuevamente en el centro del debate a la problemática de la relación entre el poder político y la nuda vida: el 11 de setiembre de 2001. Las military order de George Bush del 13 de noviembre, emanadas como delegación de poderes por la *Patriot Act* del 26 de octubre del mismo año, ha significado una nueva versión de la arbitrariedad del poder político que puede suspender el orden jurídico, y con él los derechos más elementales de la persona, para los extranjeros sospechosos de terrorismo. Los prisioneros ni siquiera son tales, son *detainees* sometidos al más absoluto espacio de excepción, situación ésta asimilable a la figura del campo de concentración nazi.⁶¹⁶

Prolifera a lógica de la excepcionalidad bajo la forma paradójica de una «‘guerra civil legal’». Así, los países que lideran la guerra contra el terrorismo reeditan el estado de excepción en esta forma contradictoria. Lo sucedido en Guantánamo y Abu Ghraib nos ha ilustrado lo suficiente acerca de la estrategia norteamericana, pero también está Israel con la legalización de la tortura, sus polémicas medias antidisturbios contra las *Intifadas* palestinas, y su política de los “asesinatos selectivos”, y, por último, Rusia con sus sistemáticas violaciones a los derechos humanos en la segunda guerra chechena cuya expresión más brutal ha sido la destrucción de Grozni. Alegando su soberano derecho de autoconservación, es posible en la lógica de esta guerra una autonomización de lo político, y llevar a la práctica el «espacio biopolítico» en toda su pureza. El aparato represivo del Estado asume, en términos de Schmitt, una mutación a favor de un *PolizeiStaat*, la política se convierte en un asunto policial que reclama medidas excepcionales para circunstancias excepcionales.

Con ello el problema antropológico se convierte en algo fundamental. Porque esta cuestión no es sólo asunto de la reflexión filosófico-política, ni tampoco se trataría de un presupuesto al momento de comprender *politológicamente* ciertos mecanismos del poder en los procesos de la Politización weberiana. Es, justamente, en las situaciones de conflicto extremo cuando la *praxis* política se convierte en la esfera de decibirilidad de lo humano. Es en los contextos de guerra, de enfrentamiento bélico, cuando se hace del Otro el no humano.

Si bien este carácter deshumanizador del Otro se revela con claridad en las ideologías dogmáticas de los totalitarismos en las primeras décadas del siglo XX, lo interesante de destacar es que una sociedad democrática no necesariamente se sustrae a una concepción del mundo absoluta. La condena moral del nazismo, por ejemplo, desde la visión democrática triunfante, trata al fenómeno como anormalidad, un accidente terrible que, tal vez, no tiene nada que ver con las complejas tendencias que se gestaban durante siglos en Occidente. O bien, como una suerte de inconfesada mirada selectiva, su maldad no tiene relación con el modo como actúa la lógica imperial desde siempre, incluso hoy, cuando se trata de dominar territorios y personas, de una racionalidad de la cual también participa el eje “civilizatorio” noratlántico, aún cuando se revista de “moralidad” democrática.

⁶¹⁶ Agamben, *Estado de excepción*, op. cit., pp. 26-27.

Cuando se trata de «enfrentamientos existenciales», es decir, la guerra, todo Estado hace valer su un derecho básico que puede determinar su propia existencia: el derecho de autoconservación. Pero, junto a éste, también se arroga el derecho de decidir qué es lo propiamente humano de lo que no lo es, qué es vida cualificada y qué pertenece a lo no humano. Es en esos contextos de militarización de la política cuando, independientemente de qué régimen político se trate, se realiza el peligroso juego de definir arbitrariamente qué es lo humano.

Porque no basta, en este caso, ni proclamas ni declaraciones “humanitarias” que de hecho, *desplazan* esa pretensión arbitraria por decidir lo humano. Basta con los hechos para comprender cómo se puede despojar al Otro de su condición humana. Es lo que sucede con los países que lideran la guerra contra el terrorismo que señalamos. En los tres casos las víctimas de los abusos son musulmanas, en los tres casos se trata de *intervenciones unilaterales* sobre territorios cuya población reclama su derecho al suelo, y en los tres casos los agresores afirman actuar en nombre de las conquistas civilizatorias de Occidente, sus «ficcionalismos normativistas»: la democracia y los derechos humanos.

- Del mismo modo podemos decir de la relación entre poder soberano y *nuda vida* que aparece en el caso de los *refugiados* que llegan masivamente a los países centrales. Los denominados “inmigrantes ilegales” o “sin papeles” son sometidos a los espacios de estado de excepción, los centros de refugiados, en completo desconocimiento del Estatuto de Refugiados. La figura del refugiado pone en entredicho la identidad entre hombre y ciudadano de las declaraciones de derechos, y, también, a la relación entre nacimiento y la nacionalidad como cimiento de la soberanía en el Estado-Nación moderno.⁶¹⁷

Igualmente, hay experiencias que si bien no se identifican plenamente al estado de excepción schmittiano, tienen cierta proximidad. Así, también tenemos las formas de exclusión y marginación social como formas de excepcionalidad económicas que condicionan la posibilidad misma de la vida. El privar de los medios materiales de subsistencia es una forma de colocar a la vida humana en entredicho, de hacerla *nuda vida* a disposición de las diversas formas de poder.

Aparece, desde este punto de vista, una doble relación de inclusión-exclusión, la del poder político y la del poder económico con la vida humana. La primera es la que permite la reproducción del poder político, la segunda posibilita la reproducción del capital, pero ambas son excepciones a los derechos, exclusión del *bíos* e inclusión de la *zoé*, reducción de la condición humana a la vida natural, a la *vida biológica* en sentido estricto. Son dos modos de desconocimiento del *bíos* (de la ciudadanía política en el primer caso, de la ciudadanía social en el segundo), y, por consiguiente, de producción de formas de «señoría de hecho» sobre la vida humana. Es el biopoder presente y ausente al mismo tiempo, que excluye e incluye en una relación de indistinción.

Junto a estas interpretaciones sobre la *exceptio* contemporánea, es posible considerar otras. Pero lo cierto es que a través de este abordaje, los derechos humanos y la ciudadanía aparecen bajo el rostro de la discrecionalidad. El rostro de una decisión que no se funda en un proyecto emancipatorio ético o normativo, sino en una inscripción *cratocéntrica* de la vida humana en la esfera del poder. Es más, la estructura de la soberanía y de la ordenación del espacio, del estado de excepción y del *nómos* que luego se hace orden “normal” (de la política tecnocrática o del biopoder), siempre es producción de sujetos concretos que son sus directos interesados.

⁶¹⁷ Agamben, *Medios sin fin...*, op. cit., p. 26.

Capítulo VI

*Democracia, derechos humanos y «liberalismo individualista».
Una aporía insalvable desde Marx, Weber y Schmitt, a Negri y
Agamben*

1-El «individualismo posesivo» en Marx

a) Sofística del normativismo burgués

La sustancia de la matriz liberal asume progresivamente caracteres bien definidos desde comienzos de la modernidad, manifestando en el ámbito de las doctrinas políticas las profundas transformaciones del capitalismo moderno. Y como su esencia deontológica expresada en la afirmación de la democracia y derechos humanos no pueden desligarse de la «época de la estatalidad», al mismo tiempo la perspectiva crítica que estamos analizando en Marx Weber y Schmitt adquieren importancia por pertenecer a ese momento histórico.

El gran pensador de Tréveris elabora una crítica sistemática a la forma ético-política liberal en su etapa inicial de conformación. Estaba reciente el triunfo de la burguesía y el cambio civilizacional materializado en los procesos revolucionarios de Francia. La sustancia deontológica de la matriz liberal había recibido diversos aportes doctrinales pacientemente elaborados desde los albores de la modernidad y que finalmente se expresan en un proyecto ético-político que derriba la organicidad del Antiguo Régimen.⁶¹⁸

Justamente, dichas contribuciones contienen, según creemos, aquellos elementos que se mantienen inalterables en la matriz liberal en sus aspectos esenciales hasta nuestros días. Con perspicacia sobre el sentido de lo histórico, las tesis saintsimonianas anticipan el inevitable dominio de la gran industria, el saber científico tecnocrático y las condiciones para una nueva sociedad orgánica pero, paradójicamente, erigida desde supuestos no organicistas. Pero Marx va más allá. Se aboca a la comprensión de una verdadera fractura civilizatoria. Su tiempo coincide con el surgimiento de la ideología del mercado que se manifiesta en lo que Polanyi llama una «fe militante», una «fe ferviente» en el librecurso, es decir, la época en la que surge el «credo liberal» de una economía de *laissez-faire*.⁶¹⁹

Por tales razones, la crítica de Marx resulta de gran relevancia. Se orienta contra la pretensión emancipatoria de los fundamentos normativos de los derechos humanos, hacia el hecho de ser pura construcción deontológica. Porque la formulación de los derechos de la célebre *Declaración* de 1789 no puede satisfacer la aguda crítica marxiana, justamente,

⁶¹⁸ Como pudimos apreciar, en la conformación de la matriz liberal tiene diversas etapas que se expresan en una determinada institucionalización político-jurídica. A partir de ahora referiremos en una serie de notas a aquellas expresiones de las doctrinas políticas que a nuestro entender resultan paradigmáticas del liberalismo en la «época de la estatalidad» y la crisis del Estado-Nación. Si bien no es posible identificar ambas expresiones del pensamiento político y jurídico, lo cierto es que entre iusnaturalismo y liberalismo existen numerosas afinidades sustanciales. Así, como tuvimos ocasión de analizar, a partir de los aportes de la Escuela de Turín sería Thomas Hobbes quien establece un giro decisivo en la tradición de la filosofía política. La ruptura hobbesiana con Aristóteles se aprecia en una tesis fundamental, la idea del *zoon politikon* y la antelación (o prioridad) de lo gregario-social. De allí que luego de un riguroso análisis de la obra hobbesiana, Leo Strauss concluya que el filósofo inglés está lejos de los ideales aristocráticos, inclinándose más bien por las «pautas de la vida burguesa», cabe decir, que «su moralidad es la moralidad del mundo burgués». (Strauss, *La filosofía política de Hobbes...*, op. cit., p. 169) Ahora bien, con respecto al lugar que tiene Hobbes en la conformación primigenia del liberalismo, consideramos que tal lectura se puede sostener si se reconocen los límites de la misma y de la posibilidad de fundamentarla en los textos. O también, desde otro lugar, cabría la precaución de Agemir Bravescio: el sujeto hobbesiano como afirmación de la modernidad que le da signo epocal a la filosofía política posterior puede ser aristócrata o burgués, pero, lo que realmente es importante, es que se trata de un individuo posesivo. (Cf. Bavaresco, Agemir, «Hobbes: aristócrata ou burgês?», en Gross Villanova, Marcelo, Barreto Lisboa, Wladimir (Org.), *Hobbes. Natureza, história e política*, Volume II, EDIPUCRS-Editorial Brujas, Porto Alegre, 2011, pp. 97-102)

⁶¹⁹ Polanyi, Karl, *La Gran Transformación. Crítica al liberalismo económico*, presentación y traducción: Julia Várela y Fernando Álvarez-Uría, Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1989, pp. 225-227.

porque antepone un presupuesto insalvable. Cabe decir, los *droits de l'homme* son los *droits naturels* de aquellos directos interesados en los beneficios del sistema, de allí que *la afirmación del individuo y sus prerrogativas que el iusnaturalismo había legitimado desde los albores de la modernidad culmina con la hegemonía del «individualismo posesivo»*.⁶²⁰

Este es el impulso de la burguesía liberal desde los inicios de la Civilización Capitalista.⁶²¹ Es por ello que el joven Marx, participando en el programa ético-político de la Ilustración y la búsqueda de la dignidad humana, nos demuestra que tempranamente había establecido un proyecto filosófico que indaga cómo opera la lógica capitalista. Como sostiene Löwith, a diferencia de Weber que intentará comprender su racionalidad, lo específico del capitalismo como «la organización racional-capitalista del trabajo formalmente libre», Marx se propone impugnar la irracionalidad de la nueva civilización que se erige en una «perversión económica».

«El completo trabajo teórico y práctico de Marx trata de la *aclaración* y de la *destrucción* de esa situación general; el de Weber pretende sólo su *comprensión*. La fórmula económica-marxista para esa inversión es: M-D-M: D-M-D. Esta perversión económica significa, empero, también para Marx, la forma económica de una inversión *general*, que consiste en que la ‘cosa’ domina sobre el ‘hombre’, el producto producido (de cada trabajo) sobre el productor. Su expresión inmediatamente *humana* es la cosificación y especialización del hombre mismo: el *especialista*, que se define a través de su actividad objetiva, humanamente parcelizada, ‘particular’, y al cual también Weber concibe, en un doble sentido, como el hombre típico de la época racionalizada –uno con la *empresa* especializada, de cualquier tipo.»⁶²²

Desde sus primeros escritos, el joven Marx emprenderá esta compleja labor de sacar a luz la perversión del capitalismo. Porque si el descubrimiento de la economía política

⁶²⁰ En Hobbes aparece la primigenia afirmación del individuo y sus derechos. Pero es con John Locke, uno de los grandes exponentes de la tradición iusnaturalista liberal, cuando se puede apreciar la convergencia entre el iusnaturalismo y el *pathos* liberal de la burguesía en ascenso. Como hemos visto, la importancia del iusnaturalismo para la conformación de la forma ético-política liberal ha sido señalada reiteradamente. Pero, tal vez, una de las claves de esta estrecha relación esté no sólo sea en la afirmación del individualismo, sino, como lo señala el ya clásico estudio de Crawford Macpherson, en su carácter *posesivo*. Un individualismo que comienza en los presupuestos de la teoría política de Hobbes (si bien sus consecuencias no son liberales), continúa con los aportes del puritanismo inglés y llega hasta Locke. De allí en más el individuo propietario de sí y poseedor se antepone a la sociedad a la que reclama sus servicios, es decir, a la que exige su carácter fiduciario. (Cf. Macpherson, Crawford B., *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, traducción: Juan Ramón Capella, Editorial Trotta, Madrid, 2005, pp. 11-19) Resulta obvio que desde el presupuesto del «individualismo posesivo» sea difícil elaborar una teoría democrática con un sentido comunitario, tal como el estudio de Macpherson intenta demostrar. Siendo imposible confiar al mismo tiempo en una posible rectificación desde un sujeto moral con fuerte sentido comunitario apreciable en las ideas de John Stuart Mill que si bien responden al momento histórico del surgimiento del capitalismo moderno, con las advertencias del caso podría ser adaptadas a las sociedades complejas y avanzadas en la forma de una democracia participativa. (Cf. Macpherson, Crawford B., *La democracia liberal y su época*, traducción: Fernando Santos Fortela, Alianza Editorial, Madrid, 1994, pp. 113-138) Pero consideramos que dicho escenario resulta imposible. La vigencia del presupuesto, cosificado, convertido en dogma del «individualismo posesivo» muestra una asombrosa continuidad hasta la teoría liberal contemporánea: «Los supuestos básicos del individualismo posesivo –que el hombre es libre y humano en virtud únicamente de la propiedad de su persona, y que la sociedad humana consiste esencialmente en una serie de relaciones mercantiles– impregnaron profundamente los fundamentos del siglo XVII. Esos supuestos fueron los que dieron su fuerza a la teoría original, pues correspondían a la sociedad mercantil del siglo XVII. La teoría liberal moderna ha conservado los supuestos del individualismo posesivo en una medida que no siempre se comprende».

(Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo...*, *op. cit.*, pp. 263-264)

⁶²¹ Resulta fundamental precisar el sentido que adquiere el concepto de burguesía en un sentido moderno, así también como su relación con la esfera de la «sociedad civil» y el surgimiento de la economía capitalista. Sobre este tema, véase Reinhart Koselleck, *Historia de conceptos...*, *op. cit.*, pp. 225-234.

⁶²² Löwith, *Max Weber y Karl Marx*, *op. cit.*, pp. 63-64.

comienza con sus lecturas de Hegel, que le muestra la insalvable irracionalidad de la nueva civilización capitalista. Marx, hasta el final de su gigantesco esfuerzo intelectual, nunca dejará de denunciar el absurdo, la fatal irracionalidad sobre la que se asienta la *Civitas* liberal. Su significado, su sentido originario y, por supuesto, el indecible límite que la signa están en los intereses exclusivos y excluyentes del Otro al que arriba el «individuo *egoísta independiente*» que se despliega en la *bürgerliche Gesellschaft* y que cuenta con la protección-promoción de las estructuras ético-políticas del Estado.

El paradigma orientador es el materialismo histórico. Si bien convertido en fórmula doctrinal por su inscripción en las luchas políticas concretas que el marxismo posterior proyecta en su tiempo histórico, lo cierto es que su potencial crítico ha tenido una gran influencia al revelar la sustancia del conflicto político que la modernidad trae consigo. Situándose en la dimensión material, el materialismo histórico permite captar la paradoja irreconciliable entre el momento ético-político de las formas institucionalizadas del orden liberal-burgués y la situación concreta-real del conflicto por la subsistencia. Al privilegiar el primer momento, el Estado Ético de la burguesía desplaza este problema, o bien, lo invisibiliza en falaces promesas de liberación. De allí que la crítica marxista posterior intente reformular el significado del Estado apelando al sentido de lo ético-político, tal como aparece en los aportes gramscianos y que nosotros hemos utilizado para nuestra indagación.⁶²³

Precisamente, es György Lukács quien destaca estas posibilidades del pensamiento de Marx al permitir la construcción de una visión unitaria del Todo Social y que es posible porque elabora una verdadera «ontología del ser social». Si en el pensador de Tréveris el trabajo es la «categoría central», y si al mismo tiempo el trabajo tiene en sí una «significación teleológica», lo importante de destacar, tal como aparece muy claro en los *Manuscritos*, es que este «ser social en su totalidad y en todos sus procesos singulares presupone el ser de la naturaleza inorgánica y de la orgánica».⁶²⁴ Será Antonio Negri, tal como lo analizamos, el que asume esta lectura abordando las complejas dinámicas de la *Civitas* liberal-burguesa bajo el rostro del Imperio, trascendiendo, al mismo tiempo, el disciplinarismo típico del cientificismo contemporáneo que, a pesar de las apariencias, no deja de ser deudor del positivismo clásico.

Al mismo tiempo, la denuncia del escándalo moral del capitalismo adquiere el rango de un sistema científico en la forma de una crítica a la economía política. Lo que no excluye

⁶²³ Acerca del significado de lo ético-político, los debates en torno al materialismo histórico en el marxismo del siglo XX y la novedad que supone el pensamiento de Gramsci, véase Leonardo Paggi, «La teoría general del marxismo en Gramsci», en Gramsci, Antonio, *Escritos políticos (1917-1933)*, introducción: Leonardo Paggi-traducción: Raúl Crisafio, Siglo XXI Editores, México, 1998, pp. 17-58.

⁶²⁴ Lukács, György, *Marx, ontología del ser social*, introducción y traducción: Manuel Ballester, Ediciones Akal, Madrid, 2007, pp. 70-71. Como lógica consecuencia del «viraje materialista en la ontología del ser social», aparece la «prioridad ontológica de la economía», y, también, como resultado inevitable de una concepción «materialista de la naturaleza». Lo que no significa, según Lukács, hacer una simple lectura «economicista» del pensamiento de Marx, que en algún momento de aparta de la filosofía para «devenir simplemente un especialista en economía». La especialización del saber, su división en «campos de conocimiento» diferenciados y autónomos, sin dudas ha influido en tal interpretación. Llegando a oponer, finalmente, un Marx filósofo y otro economista, sin tener hacer una comprensión profunda de su obra, y el «nuevo modelo que la concepción de Marx representa en la historia de la filosofía y la ciencia»: una verdadera «ontología del ser social». (*Idem*, pp. 73-74) Ahora bien, tal centralidad que adquiere la economía en Marx es muy diferente de la concepción burguesa. Esta visión entiende que la economía es una «ciencia particular», que estudia los hechos como «fenómenos puramente económicos», cuyos resultados aparecen aislados de otros saberes, concluyendo en un conocimiento completamente escindido del «ser social». La ciencia económica burguesa produce un «aislamiento artificial» que, sólo eventualmente, puede colocar su saber en una «relación abstracta» con otros saberes como, por ejemplo, el derecho o la sociología, en tanto que la ciencia económica de Marx «siempre arranca de la totalidad del ser social, y desemboca siempre en la misma». (*Idem*, p. 76)

que podamos realizar una lectura en clave teológico-política, al modo de una filosofía de la historia que representa el drama humano en la forma de un conflicto que le da sentido a lo histórico. La lucha de clases no es otra cosa que la proyección de una dicotomía categorial de una ciencia particular, la economía política, trasladada a la filosofía de la historia. El *Manifiesto* resulta, por lo tanto, un llamado a la acción, es un documento profético que nos habla de la redención y salvación de una clase social explotada que triunfa sobre sus explotadores. Como lo indica la crítica de Weber, no se trata de un documento científico. Siguiendo a Löwith se trata más bien de una tesis teológico-política que continúa las trazas del hegelianismo, expresando el gesto de la obsesión judeo-cristiana por encontrar el significado de la historia.⁶²⁵

Ahora bien, la importancia hermenéutica del materialismo histórico está, justamente, en que posibilita la comprensión de una serie de tendencias específicas de la modernidad. Su significado epistémico-teórico se puede apreciar en los desarrollos de Weber sobre la Politización moderna y que es continuada por Negri desde otros supuestos. En todos los casos, se trata de indagar la «complejidad de lo real», ofreciendo una visión unitaria del capitalismo occidental y su relación con la matriz liberal. De ello se desprenden aportes sustantivos para el pensamiento político. De la «complejidad de lo real» se deriva el ámbito que se refiere a la estructura ético-política que estamos tratando y sobre cuya conceptualización encontramos en el marxismo uno de sus desarrollos más logrados.

b) ¿Fin de la política?

Siendo cuidadosos con los desarrollos de Marx, digamos que la misma filosofía hegeliana contiene aquellos recursos teóricos que permiten sacar a la luz la aporía fundamental que señalamos. Porque Hegel es, sin dudas, un pensador atento a estas complejas tramas. Ya que si bien Marx participa de cierta tendencia «apolítica» o «antipolítica» típica de los movimientos socialistas de la época, también es cierto que en la etapa que consideramos está fuertemente influido por el potencial crítico de la filosofía hegeliana. La sustancia del conflicto político decisivo en clave de la lucha de clases no puede dejar dudas acerca de tal prioridad, como tampoco no se puede ignorar que el trasfondo es la dialéctica Amo-Esclavo.

La modernidad potencia el conflicto político. La matriz liberal con sus constructos normativos de falsa universalidad sólo es accesible a los intereses concretos de la burguesía en ascenso, relegando desde la premisa del Orden las demandas de amplios sectores marginados de los beneficios del sistema. Sin embargo, el *zoon politikon* expresando en el concepto de «ser genérico» («Gattungswesen») se opone a lo Dado y el Error, y Marx siendo consecuente con el poder del pensamiento negativo hegeliano, denuncia estas falsas premisas de la sofística burguesa. Rechaza la falsedad de la emancipación que propone la Constitución liberal que reniega de la verdadera democracia de inspiración rousseauiana y que acepta los postulados conservadores del legado revolucionario francés.⁶²⁶

⁶²⁵ Cf. Löwith, Karl, *Historia del mundo y salvación*, traducción: Norberto Espinosa, Katz Editores, Buenos Aires, 2007, pp. 55-60.

⁶²⁶ La forma ético-político liberal en los tiempos de la crítica del joven Marx contiene diversos elementos aparentemente contradictorios. Como lo hemos señalado: por una parte, un aporte importantísimo de Jean Jacques Rousseau en la dirección de un proyecto democrático amplio e inclusivo, y, por otra, el legado conservador de la Revolución Francesa en la teoría política de Emmanuel Sieyès. Acaso puede encontrarse una cierta convergencia sobre el sentido de la democracia entre las ideas de Rousseau y las tesis del joven Marx. Sobre este tema, véase David Leopold, *El joven Karl Marx...*, op. cit., pp. 283-292.

Falsedad en la democracia y los derechos humanos del liberalismo. Así valora Marx a los postulados de la *Civitas* liberal. Con el fin de comprender la decisión originaria que ha producido la forma política de la Civilización capitalista, aborda su ciencia explicativa, la economía política. Su perspectiva de trabajo se verá reflejada en sus clásicas consideraciones sobre la acumulación primitiva del primer volumen de *El Capital*. Pero todo comienza con sus primeros escritos y la lectura atenta de la filosofía política-jurídica hegeliana al mostrar la paradoja sustancial que condiciona el edificio ético-político liberal hasta nuestros días; es decir, la contradicción insalvable entre la pretensión emancipatoria de los universales del programa normativo liberal y la concreta realidad conflictiva que derivan de las condiciones de vida impuesta por la burguesía en la sociedad civil.

Anticipando buena parte de muchas indagaciones posteriores, para Marx el capitalismo lejos de ser un modo de producción económica, en realidad constituye un sistema de captura de la vida humana. La lucidez del joven pensador de Tréveris le permite ser el primero de percatarse de este dato fundamental. Resulta comprensible que tienda a privilegiar lo económico, la dimensión material de esta forma civilizatoria. Sus primeros trabajos muestran estas dimensiones de captura a través de los mecanismos de alienación-enajenación del «ser genérico» que será retomada por la lectura kojèveana de Hegel y que tendrá una gran influencia en la teoría política del pasado siglo.

Tenemos en ello uno de los aspectos más importantes para nuestra lectura crítica de la forma ético-político liberal: se trata de la distinción entre lo político y la política supuesta a partir de la contraposición conflicto-consenso. Expresa dicha contraposición el intento conciliador y paradójico de la tensión entre Universal y Particular, o, lo que en términos concretos, se manifiesta entre las estructuras institucionales políticas y las condiciones reales de lo social. Este es el aporte sustantivo para el pensamiento político que podemos destacar en la crítica del joven Marx a los supuestos normativos de la forma ético-político liberal.

«Como se comprenderá –y más allá de la crítica a la noción ‘burguesa’ de la política, el Estado y la ciudadanía consagrada por la Revolución (llamada) Francesa-, Marx está planteado aquí (no digo necesariamente resolviendo) algunos problemas filosóficos de primer orden, en especial para nuestra cuestión de *lo* político frente a *la* política. Para empezar por el más abarcador, está el problema de la relación de tensión o conflicto irresoluble en la práctica entre lo Particular y lo Universal: entre la necesidad, incluso la inevitabilidad, de una Ley universal, y la irreductibilidad inabarcable de la infinitas diferencias particulares (inevitabilidad, en primer lugar, ‘técnica’: no podría hacerse una Ley para cada uno; la falacia ideológica consiste en hacer pasar ese ‘tecnicismo’ por principio filosófico universal e indiscutible, y por lo tanto fingiendo que *no hay* conflicto ni tensión alguna); es a su vez un conflicto que va en las dos direcciones: si el Universal no puede aplastar todas las diferencias del Particular que desbordan a aquél por todos los costados, tampoco ninguna promoción ‘posmoderna’ de las diferencias *ad infinitum* elimina la necesidad dialéctica del Universal como ‘telón de fondo’ contra el cual se recortan los particulares.»⁶²⁷

Aparece, con ello, lo político, o bien, aquella disposición para oponerse a lo Dado que deviene de la politicidad humana. Porque la potencia transformadora que se desprende de la idea de *zoon politikon* se nos aparece en Marx con el optimismo de su tiempo histórico por lograr la emancipación humana. Después de todo, con la afirmación de la filosofía de la inmanencia que anticipara el spinozismo no puede haber mejores condiciones históricas para lograr la auténtica libertad humana.⁶²⁸

⁶²⁷ Grüner, Eduardo, *La Cosa política o el acecho de lo Real*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2005, pp. 86-87.

⁶²⁸ Sobre las lecturas que hiciera el joven Marx sobre la filosofía de Spinoza en relación con su etapa juvenil y a la importante influencia familiar, así también como en su periodo universitario, véase el notable y muy completo estudio preliminar de Nicolás González Varela, «Karl Marx, lector anómalo de Spinoza», en Karl Marx, *Cuaderno Spinoza*, estudio preliminar, traducción y notas: Nicolás González Varela, Ediciones de Intervención Cultural/Montesinos Ensayo, Barcelona, 2012, pp. 7-119.

Defensa del «ser genérico» («Gattungswesen»), confianza, en última instancia en el *zoon politikon*. Marx no se aparta del potencial transformador del hombre. Por lo demás, cabe preguntarse si desde los tiempos en el *Doktorenklub* no se había planteado la contradicción insalvable que signa a la forma ético-político liberal hasta nuestros días. Nos referimos a las posiciones de Max Stirner del yo egoísta, propietario de sí, al que la sociedad le niega injustificadamente su impulso apropiador. Porque Stirner emprende su propio camino en los círculos hegelianos de izquierda, y elabora la justificación del individuo (el «único») sustraído a cualquier apelación de los Universales, o bien, de toda forma de limitación a su propio deseo.⁶²⁹ Marx emprende una crítica arrolladora contra el gesto stirnereano, justamente se da cuenta de las terribles consecuencias antigregarias, y, sobre todo, antipolíticas de semejante propuesta. Si bien, como lo vimos, hay una valoración positiva de ciertos planteos stirnereanos en Schmitt, lo cierto es que se ha sido un pensador olvidado cuando no abiertamente censurado. Cabe preguntarse si después de todo Stirner no hace otra cosa que racionalizar la presencia de aquello que venía no sólo a instalarse, sino a dominar nuestro tiempo histórico. El «único» apropiador-maximizador, que en Marx se expresa en el «individuo *egoísta independiente*» o burgués, podría también ser un tipo sociológico que se proyecta en toda la sociedad.⁶³⁰

De allí que el pensador de Tréveris le dedica a la tesis de Stirner unas páginas memorables abocándose a desmenuzar concienzudamente cada uno de sus presupuestos. Desde el efectismo del gesto literario, compele a su oponente con las consecuencias filisteas de su filosofía, le llama primero «San Max», luego «San Sancho» asimilando su nombre a la grosería de la figura de Sancho Panza. El yo apropiador y su puro egoísmo se sitúa como aquella instancia irreductible a lo que todo se subordina. Apropiándose del comunismo y del «liberalismo doctrinario» todo se hace su propiedad, es el yo propietario anárquico y refugiado en sí mismo, pero que desconoce la brutal lógica dineraria del capitalismo.⁶³¹

Pero este es sólo un gesto de la crítica de Marx. *Porque la «perversión económica» que constituye la lógica material de la Civitas liberal trastoca todo lo valioso en lo humano invirtiéndolo en su opuesto por medio del dinero. Aquí se expresa lo perverso del capitalismo, su carácter demoníaco. El dinero es un dios omnipotente que viene a reinar sobre todo asunto humano, reina hasta el extremo de disolver cualquier vínculo social.*

⁶²⁹ Ya hicimos referencia a la figura poco conocida de Max Stirner a propósito del pensamiento de Schmitt. Es cierto, Stirner con *El único y su propiedad* (*Der Einzige und sein Eigentum*, 1844) representa una “anomalía” en la tertulia filosófica de los jóvenes hegelianos. Sus afirmaciones radicales, extremas, expresan en buena medida hasta dónde habían arribado las trazas hegelianas en la búsqueda de la autoconciencia y libertad. Nos dice Stirner que «La historia busca al Hombre, pero él es yo, tú, nosotros. Buscando como un *ser* misterioso, como lo divino, primero como *el dios*, luego como *el Hombre* (la humanidad, la naturaleza humana, el humanitarismo), es encontrado como el individuo, el finito, el único.» (Stirner, Max, *El único y su propiedad*, prólogo, traducción y notas: José Rafael Hernández Arias, Valdemar, Madrid, 2004, p. 303) El individuo, el único es aquella última expresión de la Historia. Viene a reclamar su absoluto derecho a todo, pero puede exigirlo porque el único es propietario de sí: «Soy de *mi propiedad* cuando la sensualidad, o cualquier otro (Dios, Hombre, autoridad, ley, Estado, Iglesia, etc.), no me tiene en su poder, sino cuando yo mismo me tengo en mi poder.» (*Idem*, p. 218) Pero llevando al extremo su idea Stirner deja en claro el nihilismo radical de su tesis: «Soy *propietario* de mi poder, y sólo soy cuando me sé como *único*. En el *único*, regresa el propietario a su nada creativa de la cual ha surgido. Todo ser superior a mí, ya sea Dios, ya sea el Hombre, debilita el sentimiento de mi unicidad y empalidece sólo con el sol de esta conciencia. Si fundo mi causa en mí, en el único, entonces se ha fundado en lo pasajero, en su creador mortal que se consume a sí mismo, y yo puedo decir: He fundado mi causa en nada.» (*Idem*, p. 444)

⁶³⁰ Sobre la crítica del joven Marx a la filosofía de Max Stirner, véase Néstor Capdevilla, *El concepto de ideología*, op. cit., pp. 205-215.

⁶³¹ Cf. Marx, Karl, Engels, Friedrich, *La ideología alemana*, traducción: Wenceslao Roces-cuidado de la edición: Nelson Acosta, Ediciones Pueblos Unidos, Buenos Aires, 1985, 264-267.

Así, en el capitalismo todo es dinero y todo puede comprarse con dinero. Por ello, el dinero resulta el «objeto por excelencia» de la economía capitalista, siendo la universalidad su carácter fundamental, es decir, la «omnipotencia de su esencia».

En esta degradación concluye el azaroso proceso histórico de autogeneración del trabajo humano a lo largo de la Historia. No hay, según Marx, posibilidad para la emancipación humana en los fundamentos normativos del Estado liberal-burgués. No hay politicidad en el *citoyen*, sino que está a servicio a los intereses de los poderes reales de la sociedad burguesa, desvirtuándose e invirtiéndose la democracia y los derechos del hombre. La forma ético-político liberal, cabe decir, su estructura normativa e institucional ya contiene una contradicción fundamental en sus mismos orígenes, justamente, porque está al servicio del «individualismo posesivo» de la burguesía capitalista.

Ciertamente estamos en la etapa de formulación de la forma ético-política liberal, en la una primera conformación de su programa reivindicativo de la democracia y los derechos humanos. Como hemos visto, es Kant el que en buena medida le da forma jurídica al normativismo liberal-burgués, lo que permite comprender las direcciones que toma el pensamiento hegeliano al no ser fácilmente conciliable con la afirmación del individualismo que enarbola el liberalismo originario. Si bien la burguesía adopta inmediatamente la premisa del Orden, si al mismo tiempo, consecuente con sus intereses abjura del nombre de democracia y de ampliación de los derechos, lo cierto es tiende a producirse un proceso contradictorio paradójal con tensiones inalterables hasta el presente. Como la modernidad ha desatado fuerzas irresistibles que potencia el conflicto político, el gran dilema es dar solución a la Crisis. Acaso por las especificidades del liberalismo alemán expresadas por la lógica contradictoria *Zivilisation-Kultur* sea posible encontrar la forma política donde se articulen principios no compatibles hasta hacer posible las bases filosófico-políticas del Estado Social.

2-Democracia sin demos en Weber

a) Dominio de la racionalidad de medios

Las diversas manifestaciones de la forma ético-política liberal buscan dar cuenta de las complejas dinámicas socioeconómicas del capitalismo e intentan la reconstitución del espacio público tal como hemos podido apreciar en la filosofía política y jurídica hegeliana. Habiendo triunfado la revolución burguesa, el «liberalismo doctrinario» se consolida en Francia y la influencia de su ideario será persistente en cualquier intento de renovar la sustancia ético-política del Estado.

Del mismo modo que Marx, las respectivas indagaciones de Weber y Schmitt buscan examinar los fundamentos del nuevo tiempo histórico que deviene de la Civilización capitalista. Sabemos que sus aportes son imprescindibles en este intento de comprender «radicalmente la estructura profunda de lo moderno». Atentos al conflicto sustancial que deriva de las poderosas fuerzas que se desata la Caja de Pandora del nihilismo y al intento de administrarlas desde la premisa del Orden en las ampliaciones del programa reivindicativo liberal, ambos no dejan de señalar el proceso paradójal que signan las construcciones ético-políticas del liberalismo.

Tal vez esta sea la lectura más adecuada para comprender la sustancia del pensamiento político de Max Weber. Porque si es la extensión de la Politización el presupuesto que subyace en su propuesta institucional reflejada en las célebres conferencias de 1919, en realidad está presente en sus primeras consideraciones sobre el Estado moderno como expresión institucional del poder político y de la extensión de la racionalidad formal que

tienen de marco de referencia sus indagaciones sobre la particularidad histórica del capitalismo moderno.

No obstante, como bien lo considerara Marx en su momento, Weber coincide con el gran pensador de Tréveris sobre la necesidad de elaborar una rigurosa crítica epistémico-teórica. Comenzando con el debate sobre el neokantiansimo y la especificidad de las ciencias humanas, la crítica al materialismo histórico marxista, y con la importante influencia de la filosofía de Nietzsche, podemos apreciar que el pensamiento político weberiano supone un intento de reconocer las paradojas de la forma ético-política liberal en un contexto de inevitable democratización de la sociedad de masas.

Sin embargo, comprender la compleja estructura del capitalismo occidental exige tomar distancia con la perspectiva inaugurada por Marx. Porque el materialismo histórico tiene sus limitaciones, es decir, si bien proporciona al investigador recursos importantes para la comprensión histórica, también supone elementos extraños para la exigencia de una «*ciencia de la realidad*» y una «*ciencia libre de valores*». Weber consideraba a la lucha de clases como un aspecto parcial, menor en el complejo drama del devenir histórico, y creía que había fuerzas más poderosas, impulsos más importantes, como la religión.

De allí que, como expresión del esquema explicativo multicausal-condicional, la ética protestante en su versión secular no es otra cosa que la extensión de la lógica de racionalización trasladada a ese ámbito específico y que con otros factores explicativos permiten caracterizar al capitalismo como un fenómeno específico de la cultura occidental. Porque, como analizamos, la extensión de la racionalización se expresa en la configuración del carácter «racional del Derecho y la administración» justamente porque históricamente la economía capitalista requiere que el Derecho y la administración se orienten por «reglas formales» colocando al servicio de la economía una matriz jurídico-administrativa «dotados de esta perfección formal técnico-jurídica». De todo ello se desprende la compleja relación entre economía, Derecho y Estado que, por una parte, supone la autonomización del ámbito que le corresponde a cada uno, y, por otra, la mutua y recíproca interrelación funcional.

Lo que no significa, por supuesto, establecer que existe una especie de causalidad que señale el origen del Derecho o del Estado moderno en la economía, tal como como se presenta, por ejemplo, en el materialismo histórico. No puede haber una relación mecánica entre ambas por la razón que el Derecho no sólo regula comportamientos económicos, sino también por el carácter autónomo de cada ámbito que lleva a que el orden jurídico puede mantenerse inalterable ante los cambios de la economía. Lo que no excluye la preponderancia del orden económico como poderoso factor que impulsa cambios en el Derecho. Como consecuencia de este proceso aparece la dificultad de cualquier iniciativa coactiva del Derecho o el Estado ante la creciente autonomía de la economía. Cabe pensar que en estas sutiles distinciones que realiza Weber se puede inferir que sea apropiado establecer que considera a la economía capitalista una especie de fuerza impulsora del Derecho moderno, pero no en el sentido de una condición necesaria de su surgimiento.⁶³² No obstante, lo que resulta significativo sería que la economía capitalista desde el funcionamiento autónomo de su lógica implica un límite para la actuación coactiva del Estado, haciendo dificultoso cualquier gesto autónomo de lo político.

«La coacción jurídica encuentra considerables límites al momento en el momento de regular la actividad económica. La presión que la norma jurídica pueda ejercer sobre el comportamiento de los hombres es bastante débil, y éste depende principalmente del comportamiento económico de los interesados. El principal límite se encuentra en la falta de predisposición para sacrificar intereses económicos privados sólo por actuar legalmente, es decir, los individuos no están dispuestos a afrontar el alto costo económico de una actitud estrictamente legal. [...] Desde el punto de vista puramente conceptual, el 'estado' no es absoluto necesario

⁶³² Cf. Fariñas Dulce, *La sociología del derecho...*, op. cit., pp. 168-172.

para la economía. Sin embargo, en la práctica, un orden económico de tipo moderno no puede llevarse a cabo sin el respaldo de un ordenamiento jurídico, que presuponga la existencia del 'estado'.»⁶³³

Pero esta lógica de racionalización surge a partir de un lento proceso histórico. De ello se desprende la importancia de considerar el conjunto de la obra de Max Weber, sobre todo si tenemos en cuenta que sus indagaciones comienzan con sus estudios sobre la historia de las religiones. Si esto es importante para esclarecer los alcances del concepto de racionalización para definir la relación entre Estado, Derecho y mercado, no lo es menos para las consecuencias que tuvo para la conformación del mundo moderno. Así, si la presencia de la religión resulta evidente en las sociedades primitivas, lo cierto es que a través de las modificaciones históricas no deja de estar presente en las sociedades modernas y avanzadas. Originariamente, el centro de gravedad es el poder, siendo la religión de una función importantísima de legitimación. Sin embargo, progresivamente va perdiendo su centralidad sosteniéndose en tal caso como tradición; y finalmente en las sociedades modernas pierde su importancia con el proceso de racionalización-secularización de la cultura a la que no poca contribución prestara el protestantismo.⁶³⁴

Pero sigue siendo un poderoso factor. No es sólo los estudios sobre sociología de la religión los que constituyen una contribución fundamental de Weber para la comprensión del mundo moderno y los posteriores aportes que se sumaron a la polémica inaugurada con su tesis sobre los posibles vínculos entre capitalismo y protestantismo.⁶³⁵ También se

⁶³³ *Idem*, p. 171.

⁶³⁴ Cf. Sánchez Sarto, Manuel, «Prefacio», Weber, Max, *Historia económica general*, prefacio y traducción: Manuel Sánchez Sarto, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, pp. 7-9.

⁶³⁵ Sin dudas, estos trabajos sobre la religión son importantes por su valor intrínseco y por la estrecha relación que tienen con los tópicos que abordamos en la presente indagación. Pero además tal relevancia reside en su impacto en los debates de la época y su proyección durante buena parte del siglo pasado, al abrir una discusión acerca de los vínculos entre religión y capitalismo del que participan entre otros, Ernst Troeltsch con *El protestantismo y el mundo moderno* (*Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, 1911), Richard Tawney con *La religión en el origen del capitalismo* (*Religion and the Rise of Capitalism*, 1926) o Werner Sombart y *Los judíos y la vida económica* (*Die Juden und das Wirtschaftsleben*, 1911). No obstante, para evitar malentendidos, se nos hace preciso señalar que el propósito de la tesis de Weber nunca sostuvo una posición simplista sobre este complejo asunto. Lejos de proponer conclusiones definitivas sobre el tema, siguiendo la lógica de los «tipos ideales», el objetivo de la indagación weberiana es el de proponer una hipótesis sobre las eventuales conexiones entre una forma económica y una determinada ética secular de inspiración religiosa. En este sentido, es Ernst Troeltsch, amigo y colaborador de Weber quien respaldará su tesis. Lo que Troeltsch intenta es reforzar la interpretación weberiana ampliando en buena medida los propósitos de Weber, precisando las posiciones originarles del protestantismo, en especial, del luteranismo y calvinismo, para luego eventualmente considerar sus consecuencias históricas en la conformación del mundo moderno. Así, en el caso de la democracia y los derechos del hombre, luego de decantar las diferencias entre las diversas iglesias protestantes, destaca una ambigüedad en tanto y en cuanto podía afirmar un carácter antidemocrático combinado con la afirmación del derecho natural de los individuos o bien, viceversa, sostener una democracia de rígida ortodoxia religiosa que resentía la esfera individual y sus derechos. No obstante, «los derechos del hombre y la libertad de conciencia» tienen que considerarse como uno de los legados del protestantismo. (Cf. Troeltsch, Ernst, *El protestantismo y el mundo moderno*, traducción: Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1958, pp. 62-69) El aporte de Tawney se orienta a respaldar parcialmente la tesis de Weber. Su novedad está en considerar que antes que el protestantismo, se puede encontrar doctrinas e instituciones que preanuncian el capitalismo moderno en algunas expresiones del catolicismo. (Cf. Tawney, Richard, *La religión en el origen del capitalismo*, traducción: Jaime Menéndez, Editorial Dédalo, Buenos Aires, 1959, pp. 112-117) Acaso una de las aportaciones más polémicas sobre el complejo problema histórico de la relación entre religión y capitalismo sea el libro de Werner Sombart. Si ya es cuestionable la adscripción del pueblo judío casi exclusivamente a las actividades financieras y especulativas, lo que sí resulta absolutamente censurable por las lamentables recepciones posteriores de su tesis, a pesar de todas las precisiones que intenta es el recurso de Sombart a la teoría de las razas y su capacidad de adaptarse al medio físico, geográfico que supuestamente moldea

deriva de estas tesis el advenimiento del individualismo moderno, de la primacía de la acción individual desligada de la dimensión institucional, cabe decir, de las estructuras de poder de la Iglesia o bien del Estado. En tanto oposición a cualquier forma político-jurídica sea religiosa o política, este carácter antiinstitucional significará luego en Schmitt el desgarramiento que la modernidad trae de toda posible institucionalización política del conflicto, trastocando, al mismo tiempo, el rol katejónico del Poder⁶³⁶, mientras que Marx supone también la autonomización de los intereses materiales de la sociedad civil que en el feudalismo aparecían ligados orgánicamente.

Se expresa la particular relación entre protestantismo, individualismo y capitalismo en la emergencia de un *ethos* derivado de unas creencias religiosas que originariamente fueron parte de un rigorismo confesional reñido con cualquier fatuo mundanismo, pero que luego se convierten en una ética secular que pregona como deber el hacer dinero. Se trata, en efecto, de una ética racional que asume como profesión el impulso por las riquezas, no como mera codicia, sino como la consecución calculada de ganancias. No la adquisición de dinero como un fin en sí mismo o para el goce sensual, sino, lo que no es lo mismo, el deber de adquirirlo, la obligación de acumular riquezas. *Este ethos expresa la racionalización moderna, y que luego, una vez constituida la economía capitalista, aquellas voluntades individuales ya no son una simple fuerza impulsora, sino que, constituyendo un sistema con su propia dinámica, cualquier voluntad individual debe subordinarse a sus mismas reglas racionales.*⁶³⁷

De la extensión de la lógica de racionalización en cada ámbito de la cultura humana se sigue la configuración de una serie de tendencias estructurales en la modernidad. Nada se sustrae a sus determinaciones. Y si para Weber la política es lo impredecible, el espacio de lucha y conflicto, no puede tampoco escapar a los condicionamientos que impone el avance inexorable de la *Civitas* liberal-capitalista con sus exigencias de Politización que va a la par de la juridificación de toda relación humana. Lo que históricamente había comenzado con formas de apropiación económica de un tipo de capitalismo (como el aventurero) se ha transformado en un sistema de captura de la vida humana, lo que altera sustancialmente el sentido de cualquier proyecto emancipatorio, justamente en un contexto político de movilización creciente de las masas.

b) El «modus procedendi» democrático

La política se convierte en una pura gestión técnico-administrativa del poder gubernativo que utiliza un medio específico, la violencia. Cualquier actualización de un contenido ético-político, como la afirmación de una democracia sustancial o de un programa reivindicativo de los derechos, se convierte en vana ilusión. Esta es la premisa fundamental de la teoría política weberiana y cuyas consecuencias sobre el complejo

una determinada mentalidad económica. (Cf. Sombart, Werner, *Los judíos y la vida económica*, traducción: Eliseo F. Prieto, Ediciones Cuatro Espadas, Buenos Aires, 1981, pp. 369-385)

⁶³⁶ La crítica schmittiana a la modernidad surge también de la insatisfacción por la lectura que hiciera Weber sobre la impronta nihilista a la que arriba el tiempo histórico y la autonomización de cada ámbito de actividad humana. Pero para Schmitt es posible recrear la instancia decisoria de la soberanía, siendo la categoría fundamental la de *Forma (Gestalt)* como expresión concreta, histórica, de una idea metafísica. A lo mismo apunta el concepto de lo político. La solución a la Crisis que piensa Schmitt depende de los alcances de estos conceptos. No obstante, el trasfondo sigue siendo el pensamiento de Weber. Sobre este tema, véase José Luis Villacañas Berlanga, «La leyenda de la liquidación de la teología política», en Schmitt, Carl, *Teología política*, traducción: Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez-epílogo: José Luis Villacañas Berlanga, Editorial Trotta, Madrid, 2009, pp. 163-168.

⁶³⁷ Cf. Weber, *La ética protestante...*, op. cit., pp. 42-49.

problema de la legitimidad se proyecta en los procesos posteriores del capitalismo liberal tal como lo señalara Habermas.⁶³⁸

Los desarrollos que hemos abordado no se apartan de este postulado. Por lo pronto, podemos señalar que *la estructura ético-política liberal sería el corolario racional de la economía capitalista, precisamente por responder mejor a las complejas condiciones históricas de la modernidad*. En ello se justifica la opción de Weber por el liberalismo, más allá, incluso, de la reivindicación que hace de la libertad y la necesidad de salvar aunque sea sólo un “resto” del dominio omnímodo de la burocracia. Pero esta idea de razón no es próxima a la del racionalismo de la Ilustración del siglo XVIII o del positivismo de la siguiente centuria. Al contrario, en Weber este concepto no asume ni el optimismo ni el progresismo que caracteriza a la Civilización liberal-capitalista que se expresa en el Estado de Derecho y la economía de *laissez faire*.⁶³⁹

He ahí, justamente, la fuerte impronta nihilista nietzscheana que constituye un rasgo esencial del pensamiento político de Weber. Acaso no sólo se trata de su relativismo frente a la ciencia cuyo escepticismo le debe mucho a la influencia historicista, sino también se expresa en su concepción del ciudadano y la democracia. Le interesaba particularmente la calidad de un determinado tipo humano, es decir, de aquellos «‘últimos hombres’» que al fin «‘habían encontrado la felicidad’» pero que podían convertirse en sujetos autónomos con responsabilidad moral. Aparece en este caso una aporía puesto que se trata de un sujeto moral que no puede fundar su moralidad, al que le resulta imposible justificar la validez de sus valores. Todo deviene de la extensión de la *Politisierung* que devuelve todo gesto de la cultura humana al reconocimiento de su exclusivo nihilismo, y si bien los alcances de esta lectura en Weber no coinciden del todo con Nietzsche, se trata de un proceso que conlleva a la *Entseelung* o pérdida del alma y a la *Entwertung* o desvalorización, depreciación.⁶⁴⁰

«En pocos rasgos esenciales mostró cómo la racionalización científica había producido un irreversible ‘desencantamiento’ (*Entzauberung*), secularizando las viejas visones del mundo de origen mitológico-religioso y reemplazándolas por una imagen ‘objetiva’. Y si a través de la neutralidad descriptiva de su diagnóstico se vislumbraba, aunque muy escondida, una toma de posición a favor de la nueva situación, vale decir, del progreso de la ciencia y de la razón, Weber se mostraba, además, consciente del duro destino que la modernidad tenía reservado. Perdida la inocencia de los orígenes, la humanidad, que ha comido del árbol del conocimiento, ya no está dispuesta al *sacrificium intellectus* y se vuelve refractaria a toda fe. Paga sus conquistas con la incapacidad de fundar racionalmente valores últimos y opciones de vida. [...] La consecuencia del desencantamiento es el politeísmo de los valores, la copresencia de instancias y opciones

⁶³⁸ Cf. Habermas, Jürgen, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, traducción: José Luis Etcheverry, Ediciones Cátedra, Madrid, 1999, pp. 164-171.

⁶³⁹ Sobre la distancia de Weber con respecto a la tradición del liberalismo clásico y sus postulados ético-políticos, véase Wolfgang Justin Mommsen, «Max Weber y la crisis del sistema de valores liberal», *op. cit.*, pp. 16-18.

⁶⁴⁰ Habíamos precisado algunas cuestiones sobre la “anomalía” alemana en el campo del desarrollo espiritual de Europa. Lo cierto es que estas particularidades son fundamentales para comprender el pensamiento político de Weber, lo mismo que para el de Schmitt. Y si bien en el caso del jurista de Plettenberg no sea posible realizar una lectura en clave de su adscripción al romanticismo político, lo cierto es que en el caso de Weber esta cuestión es más compleja. Adquiere, por tanto, significado la lectura que hiciera el joven Marx en la *Introducción a la contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, pero no en la dirección que estaba señalando, sino en el surgimiento de irracionalismo como tendencia estructural de la cultura alemana. En ella tiene un lugar destacado los nombres de Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard y Nietzsche. En buena medida, estos pensadores serán muy influyentes en el siglo XIX alemán y su recepción será importante en varios campos del conocimiento como la naciente sociología que hemos analizado. Sobre las particularidades del desarrollo de la espiritualidad alemana en este periodo y el surgimiento del irracionalismo, véase el clásico libro de György Lukács, *El Asalto a la Razón. La historia del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, traducción: Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1959, pp. 126-260.

de vida últimas en conflicto mutuo, cuyo antagonismo resulta racionalmente indecible. La isostenia de los valores lleva a la desvalorización y, finalmente, a la indiferencia de los valores. El politeísmo no es más politeísmo de valores, sino de decisiones.»⁶⁴¹

De lo antedicho se desprende el nihilismo en los valores y en cualquier afirmación de racionalidad material. Nada de nostalgia por restaurar algún pasado que no volverá. Ni de profetismos o gestos atávicos que asoman en tiempos de crisis.⁶⁴² Lo dicho vale para todo proyecto político. Así, cualquier pretensión emancipatoria de la matriz liberal coincide con la extensión de la racionalización-desmagificación del mundo. Al mismo tiempo, tal pretensión tiene una expresión fundamental en el derecho moderno que, justamente, resulta la expresión por excelencia de la *Politisierung*. Paradójicamente, de este modo, el mismo pensamiento jurídico moderno que supuestamente viene a realizar la conquista de la libertad frente a las formas jurídicas medievales, es la que tiene una importante función en la consolidación de tales procesos de racionalización-burocratización.

Ello puede apreciarse en el recurso a los «preceptos lógicamente deducidos» de la escuela del «*derecho natural*», en su función de legitimación de una serie de tendencias sociales y económicas que, a su vez, el positivismo reconoce en lo concreto desde la identificación legitimidad-legalidad.⁶⁴³ Entonces, el iusnaturalismo no sólo afirma al «hombre egoísta» portador de su exclusivismo social, sino también nunca podrá promover un programa emancipatorio más amplio al quedar sometido a las exigencias de la «perfección formal técnico-jurídica».

De allí deviene la imposibilidad de toda afirmación humanitarista-democrática en el liberalismo. En realidad, resulta absurdo exigir cualquier forma de democracia que reclame la realización de su significado originario. No sólo porque resulta impracticable cualquier programa ético-político del tipo «*Sermón de la Montaña*» (el igualitarismo de la «ética absoluta del Evangelio») como las reivindicadas por el socialismo a favor de una democracia directa o «pura» que proclama una «ética de la convicción» incapaz de dar cuenta de las consecuencias de sus actos, sino sobre todo por impracticable al estar en contradicción la inevitable complejidad de las sociedades modernas que exige una cada vez mayor especialización funcional y dominio de la burocracia, implicando, con ello, el dominio de una élite de gobierno.

La única democracia posible es la «democracia plebiscitaria», una forma política que es simple medio de selección de élites de gobierno, es decir, una «democracia de jefes» que expresa, además, la continuidad de un tipo de dominación específico de Occidente, la «dominación ‘carismática’» («charismatische Herrschaft»). De allí que a través del parlamentarismo toda democracia es una forma de «dominación carismática oculta». Pero la pervivencia del caudillaje político sólo puede darse en el parlamentarismo, en un diseño institucional del poder que modere la inevitable democratización de las masas por ampliación del programa emancipatorio burgués que, como sabemos, está condenado al fracaso.⁶⁴⁴

⁶⁴¹ Volpi, Franco, *El Nihilismo*, traducción: Cristina I. del Rosso y Alejandro G. Vigo, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2005, pp. 74-75.

⁶⁴² *Idem*, p. 75.

⁶⁴³ Se hace preciso señalar un problema fundamental: la relación entre legalidad y legitimidad. Es decir, en la lógica de la Politización tiene a privilegiar como tendencia inevitable a la legalidad sobre la legitimidad. No obstante, cualquier intento de ampliar la ciudadanía en la forma de los derechos sociales de aquellos sectores desfavorecidos por el sistema capitalista supone el reclamo de justicia que contradice la racionalización operada por la Politización. Aparece, por tanto, una aporía. Sobre este tema, véase Guillermo Munné, «Racionalidades del derecho según Max Weber y el problema del formalismo jurídico», en *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, N° 26, México, 2006, pp. 95-99.

⁶⁴⁴ En este sentido, tal vez sea Joseph Schumpeter el que mejor comprende la imposibilidad de la democracia en una sociedad capitalista avanzada. Y resulta paradójico que sea un pensador que proviene

En nuestro tiempo se destaca la preeminencia del elenco gobernante, la inevitable ascendencia de un reducido número de personas en la dirección del Estado. Como lo señala David Held, se trata de una tendencia que está en la antípoda de cualquier proclama que busque ampliar el proyecto emancipatorio liberal-burgués, ya que, en caso de conflicto, si bien defiende sin restricciones el «‘imperio de la ley’», se sabe muy bien que el desarrollo de la democracia de masas termina por establecer una «una forma de ‘dictadura electa’», lo que lleva a que la «la tensión entre la fuerza y el derecho, entre el poder y la ley» la solucione, en buena medida, «en favor de la fuerza y el poder». No puede ser de otro modo, el *factum* que impone la lógica moderna lleva a que sea «consciente de la desaparición de una época ‘heroica’ del individualismo liberal, una época que prometía desatar los impulsos y capacidades individuales».⁶⁴⁵

De allí el límite que tiene toda forma ético-política liberal, de la aporía insalvable que signa su pretensión emancipatoria. Es decir, matriz liberal institucional y *Politisierung* son mutuamente funcionales, se implican mutuamente, y resultan anverso y reverso del mismo proceso de la hegemonía de los poderes fácticos de la economía capitalista. Porque a la «época ‘heroica’ del individualismo liberal» (ya sea un heroísmo individualista que se expresa en lo político o lo económico) le sigue la creciente extensión de la racionalización en cada orden humano, privilegiando lo económico hasta el extremo de determinar incluso las iniciativas individuales por las leyes del mercado y, lo que resulta más importante, desplazando la importancia de la función coactiva del Derecho y el Estado.

Por lo tanto, se impone siempre la premisa del Orden, cabe decir, de una política posible, moderada y racional, a pesar de la proliferación de las acción política inspirada en el tipo «*Sermón de la Montaña*» que tanto temía Weber y que justo en un momento crítico de su tiempo se había radicalizado más que nunca.⁶⁴⁶ Pero incluso un escenario como éste

de una tradición lejana al «liberalismo doctrinario». En *Capitalismo, socialismo y democracia* (*Capitalism, socialism and democracy*, 1942), Schumpeter se propone elaborar una teoría realista de la democracia siguiendo a Max Weber. Rechaza la «filosofía de la democracia del siglo XVIII», en especial, la idea de un bien común unívoco y claramente delimitable, lo que supone también que sea imposible «el concepto particular de la voluntad del pueblo, o de la *volonté générale*» reivindicada por los utilitaristas o la idea «semimística» del «‘espíritu del pueblo’» de la escuela histórica: «Tanto la existencia como la dignidad de esta especie de *volonté générale* desaparecen tan pronto como nos falta la idea del bien común. Y ambos pilares de la teoría clásica se desmoronan en polvo inevitablemente.» (Schumpeter, Joseph, *Capitalismo, socialismo y democracia*, traducción: Atanasio Sánchez, 2 tomos, Ediciones Folio, Barcelona, 1984, pp. 321-324) En realidad, el pensador austriaco llega a esta conclusión luego de revisar cómo se comporta la «naturaleza humana en la política» desde los aportes de la psicología de las multitudes y de la ciencia económica para demostrar el predominio de la emociones y sentimientos sobre la conducta lógico-racional, lo que supone que la política democrática (como cualquier política) resulta imposible cuando pretende una subjetividad racional y moral. (*Idem*, pp. 329-330) De ello se desprende que la democracia no pueda estar ligada a ningún fin sustancial. La democracia es un «*modus procedendi*», un simple instrumento o procedimiento de selección de gobernantes, es decir, de elección del «caudillaje político» por medio de una «lucha de competencia por el voto del pueblo». Por lo demás, contra el prescriptivismo de la «teoría clásica de la democracia» a Schumpeter le interesa destacar un rasgo indeleble de la política moderna, esto es «el hecho vital del caudillaje» al que califica como «mecanismo esencial de toda acción colectiva» porque, justamente, sólo a través del liderazgo político es posible articular y movilizar las demandas sociales hasta convertirlas en propuestas concretas. De esta manera el liderazgo no busca realizar una «*volonté générale*» preexistente, sino que al contrario una teoría realista de la democracia demuestra que esa voluntad general se fabrica y produce por la acción del caudillaje. (*Idem*, pp. 343-345)

⁶⁴⁵ Held, David, *Modelos de democracia*, traducción: Teresa Alberó, Alianza Universidad, España, 1996, p. 193.

⁶⁴⁶ Acerca de las circunstancias de sus célebres conferencias, así también como las vivencias personales de su autor ante los agitados acontecimientos de su tiempo, véase Marianne Weber, *Biografía de Max Weber*, introducción: Guenther Roth-traducción: María Antonia Neira Baigorria, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, pp. 564-597.

era perfectamente posible e inevitable en ciertas circunstancias críticas. Justamente porque la modernidad desata poderosas fuerzas que reactualizan el conflicto y hacen inestable el sistema capitalista en tiempos de normalidad. Así, en situaciones límites se manifiesta concretamente lo político llegando a desafiar las bases mismas del orden establecido como bien los observara Tocqueville en su momento. El pensamiento de Weber no se sustrae al clima de crítica al racionalismo positivista, en realidad se trata de un contexto de Crisis, algo que expresan muy bien las respectivas obras de George Sorel y Wilfredo Pareto con su crítica radical al *pathos* liberal-burgués.⁶⁴⁷

Si la lógica de acumulación del «individualismo posesivo» concentra en los poderes fácticos los beneficios del sistema capitalista y emprende una guerra por el reparto imperial del mercado mundial, si, al mismo tiempo, en este contexto cualquier concepción ético-política no puede sustraerse «al dios o al demonio que la gobierna» promoviendo la *magificación* de lo político, tampoco puede desconocerse el hecho de que estamos frente a un tiempo histórico de fractura de la Civilización liberal-capitalista. Acaso la radicalización ideológica de este contexto y la afirmación del carácter demoníaco de la política haga que la crítica de Voegelin tenga importancia para problematizar la pretensión weberiana de una «*ciencia libre de valores*».⁶⁴⁸ Que, después de todo, existe una estructura ajena a la extensión de la racionalización de la Politización, que, a su vez, recrea el indecible límite de todo edificio ético-político.

Por lo demás, como hemos visto, interpretar el significado profundo de lo histórico implica un esfuerzo extraordinario. Son convenientes múltiples recursos para su conocimiento, aunque sus posibilidades hermenéuticas casi siempre están limitadas por condiciones estructurales que impone el “clima” epocal. Sin embargo, son los períodos de Crisis los que pueden allanar esa labor, dando como resultado logros importantísimos en materia de interpretación histórica, con el añadido que tienen, además, un gran valor para la comprensión de lo político lejos de lo que Kojève llama «crónica superficial de la política». Es en este contexto donde comienza a tomar forma la obra de Carl Schmitt, en su intento por comprender la Crisis de la *Civitas* capitalista y su fundamento ético-político, el liberalismo. Estamos en el momento de hegemonía del *pathos* antipolítico liberal en el tiempo histórico de supremacía de las «potestas indirecta» que finalmente llevaría al fin de la «época de la estatalidad».

3-La antipolítica liberal en Schmitt

a) Religión de lo privado

Siendo muy compleja, la obra schmittiana puede entenderse como un intento de arrojar luz sobre la Crisis de Occidente. El pensador alemán nos muestra un gran acopio de saberes y utiliza este conocimiento para comprender las causas de la decadencia de su tiempo proyectando, desde su crítica aguda, su potencialidad problematizadora a la reflexión de los asuntos del momento. De esta manera, en el pensamiento schmittiano aparece una alta sensibilidad por lo histórico y por las notas específicas de cada tiempo concreto, que incluye una perspectiva, tácita a veces o claramente enunciada en otras, sobre la filosofía de la historia y que es perceptible, por ejemplo, a partir de la *Form (Gestalt)* que le da

⁶⁴⁷ Sobre las tesis fundamentales de Sorel y Pareto, véase James Burnham, *Los Maquiavelistas. Defensores de la libertad*, traducción: Carlos María Reyles, OLCESE editores, Buenos Aires, 1986, pp. 121-135; pp. 173-226.

⁶⁴⁸ Véase Javier Franzé, «Verdad y política: la crítica de Eric Voegelin a Max Weber sobre la relación entre ciencia y valores», en *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, N° 3, Universidad de Barcelona, Barcelona, 2006, pp. 31-55.

sentido epocal a lo político como, también, desde la oposición conflictiva tierra-mar o la estructura histórico-espiritual del *Nómos* de la Tierra.

Desde «paralelismos» Schmitt interpreta que la situación de su tiempo se asemeja al contexto de las «guerras civiles» de religión que asolaron el suelo europeo luego del desafío lanzado por el protestantismo. Acaso así puede valorarse los inestimables aportes que hicieran a la Teoría del Estado tanto Bodin como Hobbes. Y como ofrecen reflexiones teóricas sobre el mal que significa la disolución del poder político, para Schmitt es posible interpretar su propia encrucijada histórica apreciando que la Crisis tiene orígenes bien definidos en la ontologización-sacralización de las ideas de humanidad e historia a partir de los ideales de la Revolución Francesa que postula una nueva religión secular: en la modernidad «la política se vuelve una cuestión religiosa».

Con la intención de elaborar una crítica al juridicismo kelseneano, Schmitt realiza un aporte sustantivo a la Teoría del Estado al reclamar la necesidad de la «decisión» («*Entscheidung*») sobre el estado de excepción para dar solución a la Crisis, que, entre otras consecuencias, constituye una contribución esencial para la delimitación de la esfera autónoma de lo político. Pero, como hemos analizado, la perspectiva teológico política que en Schmitt aparece en varios momentos de *su obra en el fondo expresa sus propios posicionamientos concretos al reclamar como necesaria una decisión histórico-metafísica que hiciera frente a las fuerzas gnósticas disolventes de la Civilización Occidental*.

Y así como apreciamos el trasfondo teológico-político que está presente en el pensamiento schmittiano durante el periodo que hemos considerado, del mismo modo resultaría claro que su crítica está dirigida a comprender las consecuencias de la afirmación del individualismo moderno. De hecho, los efectos trágicos del drama histórico abierto por la modernidad devienen de esta feroz impronta del individualismo en cada aspecto de la cultura humana. A causa de que el individuo se desliga de la forma institucional sustentada en la premisa del Orden y que promueve opciones existenciales sean religiosas o políticas siempre contenidas por ésa formalización, resulta inteligible las causas de la decadencia está en esa rebelión del individuo que anticipa el ocasionalismo romántico.

Por lo pronto, si bien Schmitt no se muestra próximo a los intelectuales adscriptos a *La Revolución Conservadora* (*Die konservative Revolution*) notablemente influidos por la tesis spenglereanas⁶⁴⁹, lo cierto es que no pudo sustraerse al impacto que produjo la Gran Guerra en su generación. De hecho, independientemente de las afinidades que tuviera con este movimiento totalitario⁶⁵⁰, cabe precisar que su obra forma parte de un complejo entramado de una producción intelectual increíblemente prolífica y variada durante el período de la República de Weimar. Igualmente, no creemos que sea posible asimilar el pensamiento schmittiano con una justificación del totalitarismo nazi⁶⁵¹, sobre todo si se

⁶⁴⁹ Acerca de los intelectuales de La Revolución Conservadora y sus respectivos posicionamientos políticos, véase Keith Bullivant, «La Revolución Conservadora», en Anthony Phelan, (Comp.), *El dilema de Weimar. Los intelectuales en la República de Weimar*, traducción: Josep Maria Domingo i Roig, Edicions Alfons El Magnànim, Valencia, 1990, pp. 67-95.

⁶⁵⁰ La conciencia de la Crisis Civilizatoria es común a la generación de intelectuales de la época. Pero si bien existen afinidades entre Schmitt y los posicionamientos de los principales exponentes de la Revolución Conservadora, lo cierto es que podemos apreciar diferencias significativas. Para este tema, véase Armin Mohler, «Schmitt y la Revolución Conservadora», sin mención del traductor, en Corbetta, Juan Carlos, Piana, Ricardo Sebastián, *Política y orden mundial. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2007, pp. 101-126.

⁶⁵¹ Existen diversos estudios que directamente establecen un claro itinerario entre la crítica al liberalismo de Schmitt y su posterior adhesión entusiasta al nazismo. La referencia obligada son los textos que hemos señalado previamente y que comprenden el periodo 1933-1936 y que tiene como concepto fundamental el «Estado total de Führer». Justamente, sobre esta tesis véase el clásico libro de Jürgen Fijalkowski, *La Trama Ideológica del Totalitarismo. Análisis crítico de los componentes ideológicos en*

tiene en cuenta las diferencias sustantivas entre la ideología *völkisch* del nazismo y las propias tesis del pensador de Plettenberg al respecto, en especial su concepción de lo político y la enemistad, o bien, de la política y la relación con la Idea no permeable a cualquier mistificación romántica.⁶⁵²

En el período de la producción schmittiana que hemos considerado, podemos apreciar que el legado de Weber tiene gran influencia en su obra. Como jurista recepta aquellas ideas que anuncian la creciente extensión de la racionalización-burocratización. A partir de la discusión del concepto weberiano de forma jurídica, para Schmitt la antipolítica liberal se sustenta en una determinada concepción del derecho. Se trata, en efecto, de la matriz jurídico-política del liberalismo que tiene su expresión paradigmática en la doctrina kantiano-kelseneana. Schmitt rechaza el normativismo al que arriba el Estado de Derecho del liberalismo, al que llama Estado de «‘derecho privado’», por tratarse de una falaz construcción abstracta que en la teoría del conocimiento de Kelsen se adscribe a un «linaje matemático naturalista» y que es capaz de establecer desde un «acto libre del conocimiento jurídico» que desconoce la verdadera naturaleza del poder soberano. Y como ignora que la esencia de la soberanía reside en una persona concreta, es capaz de considerar que el derecho opera por una especie de automatismo, como si fuese una máquina sin maquinista.

Semejante diseño institucional no podía ilusionar a un crítico radical del liberalismo como Schmitt que no deja de mostrar una persistente «preocupación por el individualismo y sus efectos degenerativos sobre la constitución de la unidad política».⁶⁵³ Porque para el jurista de Plettenberg existe un *pathos* que impulsa al liberalismo: su «convicción moral o jurídica» es la antipolítica. Participando de la posible solución a la profunda conflictividad social que deviene de la democratización moderna que iniciara Weber con el parlamentarismo, para Schmitt no hay conciliación posible entre parlamentarismo y democracia. La institución parlamentaria resulta una expresión de la contundente afirmación del individualismo moderno que el liberalismo despliega en ámbito de la actividad humana, desde la economía, estética y moral, hasta la política y el derecho. Nada escapa a la primacía del individuo que deviene con la Reforma Protestante cuando se comienza a afirmar en la modernidad la *religión de lo privado* y que tiene como fundamento la propiedad privada que se convierte en un asunto sagrado. Si es probable que la tesis weberiana sobre el particular vínculo entre protestantismo y capitalismo influye en Schmitt, lo cierto es que la adscripción de éste al catolicismo y a la perspectiva teológico-política lo lleva a extraer todas las consecuencias posibles con el fin de acentuar la impronta individualista del protestantismo precursor del liberalismo burgués.

«El título de Schmitt, por otro lado, no refuta los detalles del relato histórico de Weber de la modernidad que sugieren una salida posible del callejón sin salida teórico-práctico petrificado que produjo la tesis de Weber, su proceso y sus agentes: El residuo de la perspectiva interna del protestantismo que había generado un proceso de cambio social, cuya actividad ya no puede controlar, ahora busca refugio cada vez más en tipos de privacidad, manifestados estéticamente en el romanticismo y políticamente en el liberalismo. Este alejamiento pasivo y estancado de la sociedad social es contrarrestado por Schmitt con un catolicismo que

la Filosofía Política de Carl Schmitt, traducción: José Zamit, Editorial Tecnos, Madrid, 1966, pp. 235-274.

⁶⁵² De allí que no pueda comprenderse el pensamiento schmittiano sin hacer referencia a sus primeros escritos. Como hemos visto, la crítica al individualismo moderno resulta fundamental para comprender este proceso de fractura Civilizatoria. Y la crítica al romanticismo ocupa un lugar central. Justamente, sobre este problema, en especial la lectura de Weber que realiza Schmitt y las consecuencias trágicas que significa la mistificación romántica de las ideologías totalitarias y las propias ambigüedades del jurista de Plettenberg al respecto, véase José Luis Villacañas Berlanga, *Poder y conflicto...*, *op. cit.*, pp. 55-77.

⁶⁵³ Bertín, Hugo D., Corbetta, Juan Carlos, *La noción de legitimidad en el concepto de lo político de Carl Schmitt*, Editorial Struhart & Cía., Buenos Aires, 1997, p. 90.

supuestamente trasciende las antinomias objetivas y subjetivas en lugar de perpetuarlas, y cuya disposición pública, opuesta a la privada, se manifiesta en la primacía de la política en lugar de lo doméstico sagrado o económico. Ambas cualidades restauran el significado sustantivo al mundo.»⁶⁵⁴

Pero no es una simple conexión la que pretende el pensador alemán. Efectivamente, como hemos apreciado, tales vínculos obedecen a una estrategia sistemática. Por ello, el trasfondo de la crítica schmittiana lo encontramos en la perspectiva teológico-política. Desde los conceptos de *Form* y *Repräsentation* de la tradición católica establece un contraste insalvable entre la *Form* y la forma técnica e impersonal del capitalismo, la *Stellvertretung* o «representación privada» de intereses.⁶⁵⁵ El liberalismo no puede coexistir con formas jurídicas políticas, sino con formas jurídicas de derecho privado, como la propiedad y los contratos. De hecho, progresivamente reduce toda forma jurídica a lo privado. Acaso en ello consiste la superioridad del catolicismo que no sólo postula el carácter personalista de la representación, sino sobre todo la superioridad de la forma sobre la materia en la era de la técnica. Como oficio público, el catolicismo es absolutamente extraño al liberalismo, justamente en tanto y en cuanto éste expresa un individuo, la criatura alienada sumergida en su propia «catedral de la personalidad».

El parlamentarismo es consecuencia de la extensión de esta lógica racionalista que busca materializar la sustancia del liberalismo en cada ámbito social, esta vez asimilando la libre competencia del mercado a la libre concurrencia de opiniones de los individuos privados que poseen, es cierto, «partículas de razón», pero que a través del intercambio de argumentos y contraargumentos pueden reunirse en poder público. Al mismo tiempo, coherente con la idea parlamentaria se hace preciso la «publicidad de la vida política», es decir, de la importancia que tiene esta publicidad para la «opinión pública de los ciudadanos» que al mismo tiempo está sometida por la «prensa existente en régimen de propiedad privada». Justamente, *en esta fe, en una creencia en la capacidad de los privados en encontrar lo justo, lo políticamente verdadero, se sostiene la concepción deliberativa de la política liberal.*

A la vez, el Estado Liberal de Derecho expresa en el plano político-institucional aquellos principios postulados por el liberalismo. Pero es la burguesía quien impulsa esta forma ético-política que conviene mejor a sus intereses, instaurando una Constitución, un complejo sistema institucional que tiene por centro de gravedad la protección del individuo.⁶⁵⁶ De esta manera, el verdadero liberalismo, el «liberalismo individualista»

⁶⁵⁴ McCormick, *Carl Schmitt's critique of liberalism....*, op. cit., p. 58. (La traducción es nuestra). «Schmitt's title, on the other hand, does not such refute the specifics of Weber's historical account of modernity as much suggest a posible way out of the petrified theoretical-practical dead end that Weber's thesis, its process and its agents, brought about: The residue of the inward perspective of Protestantism that had generated a process of social change through activity –whose results it can no longer control– now seeks refuge more and more in types of privacy, manifested aesthetically in romanticism and politically in liberalism. This passive and stagnant retreat from the social world is countered by Schmitt with a Catholicism that supposedly transcends objective and subjective antinomies rather than perpetuates them, and whose public, as opposed to private, disposition is manifested in the primacy of politics rather than a sacred domestic or economic realm. Both qualities restore substantive meaning to the world.»

⁶⁵⁵ Ya habíamos señalado la importancia de estos conceptos con respecto al catolicismo político schmittiano. Igualmente, indicamos que el concepto de *Repräsentation* y sus diferencias con la representación de la era de la técnica tiene que colocarse en relación con los matices que presenta en el pensador alemán la doctrina decisionista y la perspectiva teológico-política. Sobre este problema, véase el trabajo de Roberto Navarrete, «Carl Schmitt y el pensamiento del orden concreto: una crítica de la interpretación decisionista de la teología política schmittiana», en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Nº 52, Madrid, 2015, pp. 351-357.

⁶⁵⁶ Los posicionamientos que hemos analizado en Schmitt sobre el concepto de soberanía, el parlamentarismo y el concepto de lo político constituyen buena parte de la fundamentación teórico-política de su *Teoría de la Constitución*. El pensador alemán se refiere a la forma ético-política del

(«individualistischen Liberalismus»), resulta una Concepción del Mundo, un «sistema consecuente, polifacético y metafísico» donde todo son «asuntos privados» y que abarca cada aspecto de la vida humana.

Y siendo el individuo su presupuesto recurrente no puede conciliarse con ninguna idea propiamente política, salvo, en la forma de una ficción. De allí la diferencia radical del parlamentarismo con la democracia. Para Schmitt la igualdad es la sustancia de la democracia, es decir, la homogeneidad que se sustenta desde algún criterio de semejanza concreto y nunca algún postulado igualitarista. Tal es el caso de la universal igualdad de todos los hombres que no es una idea democrática, sino más bien, liberal y cuyo origen es una «moral y una concepción del mundo individualista-humanitarista» («individualistisch-humanitäre Moral und Weltanschauung»).

Porque Schmitt atento al significado originario de los términos-conceptos, no se hace ilusiones con el optimismo liberal que busca adaptar la democracia a la sociedad de masas por medio del parlamentarismo. Menos aún si se la combina con otro postulado liberal: el equilibrio de poderes. Del mismo modo que en el intercambio de argumentos y contraargumentos resulta posible alcanzar el equilibrio entre las opiniones públicas, igualmente la idea racionalista se puede aplicar a la organización del poder político con una no menos falsa posibilidad.

b) La tiranía de los Universales

Sólo adhiriéndose a una idea política puede el liberalismo pretender (falsamente) la reconstitución de lo público. Pero, como lo hemos señalado, la antipolítica liberal se implica mutuamente con los procesos creciente complejidad social que culmina con la autonomización de cada ámbito de actividad humana y la subsiguiente fragmentación de la vida social. El liberalismo es aquella doctrina que propugna dicha autonomización hasta el extremo de lograr el «completo aislamiento» del ámbito que le corresponde a la política y que es expresión de nuestra época histórica, signada por lo económico, cuya sucesión de

liberalismo como «Estado burgués de Derecho que se corresponde en sus principios con el ideal de Constitución del individualismo burgués», siendo estos principios los siguientes: «un principio de distribución: la esfera de libertad del individuo se supone como una dato anterior al Estado, quedando la libertad del individuo *ilimitada en principio*. Segundo, un principio de organización, que sirve para poner en práctica ese principio de distribución: el poder del Estado (limitado en principio) se *divide* y se encierra en un sistema de competencias circunscriptas.» (Schmitt, *Teoría de la Constitución*, op. cit., pp. 137-138) De estos principios se deriva la concepción liberal de la democracia, en especial la necesidad de limitarla ante la posibilidad de los abusos de las mayorías, la resignificación de su sentido de homogeneidad-identidad y su combinación contemporánea con el parlamentarismo. (Cf. Schmitt, *Teoría de la Constitución*, op. cit., pp. 267-270 y pp. 297-305) Por lo demás, estos posicionamientos de Schmitt continúan con otros escritos posteriores. Tal es el caso del importante *El defensor de la Constitución* (*Der Hüter der Verfassung*, 1931) en el que, partiendo del personalismo de la decisión concreta que surge de situacionalidad de la vida política, propone que sea el Presidente del Reich el encargado de defender la Constitución en las situaciones críticas, extremas, que amenazan el Estado. Como señala Giorgio Lombardi, con su posición Schmitt cuestiona el control de constitucionalidad como hecho puramente jurídico en el sentido normativista, cabe decir, que en caso de conflicto entre una ley y la Constitución resulta imposible el procedimiento de subsunción de una norma con respecto a otra considerada superior. Lo que implica que la función de control de constitucionalidad no es propiamente jurídica, sino política. (Cf. Lombardi, Giorgio, «La querella Schmitt/Kelsen: consideraciones sobre lo vivo y lo muerto en la gran polémica sobre la justicia constitucional del siglo XX, en Schmitt, Carl, Kelsen, Hans, *La polémica Schmitt/Kelsen sobre la justicia constitucional: El defensor de la Constitución versus ¿Quién debe ser el defensor de la Constitución*, estudio preliminar: Giorgio Lombardi-traducción: Manuel Sánchez Sarto y Roberto J. Brie, Editorial Tecnos, Madrid, 2009, pp. XXXVIII-XLI) Sobre el debate Schmitt-Kelsen acerca quién debe ser el defensor de la Constitución, su relación con el contexto de Weimar y el concepto schmittiano del estado de excepción en la figura personalista del Presidente del Reich, véase Ramón Campderrich, *La palabra de Behemoth...*, op. cit., pp. 51-70.

etapas Schmitt expresa en términos saintsimonianos «de lo teológico, pasando por lo metafísico y lo moral, hasta lo económico».

Schmitt es exigente en su criterio: lo político es «fundante de otras distinciones, las que pierden, de este modo, su propia dimensión de autonomía (*Autonomie*) y aislamiento».⁶⁵⁷ Con ello las esferas de la ética, la estética y la economía son despojadas de su preeminencia. A pesar de la temprana crítica que recibiera de Leo Strauss por su dependencia de la concepción moderna de la cultura y porque para superarla «deberá ser la formulación de un nuevo concepto de cultura»⁶⁵⁸, lo cierto es que Schmitt persevera en su concepto de lo político.⁶⁵⁹

La Crisis Civilizatoria amerita el esfuerzo. De allí viene la necesidad que tiene Schmitt de acceder al concepto de lo político (que el liberalismo desplaza u oculta) y cuyo saber permite entender la dimensión institucional de la política. Así, la política es «el orden de las cosas humanas» y se funda en un saber íntegro que da acceso a lo político: *el orden nace de lo íntegro*, «*ab integro nascitur ordo*». Lo político, con su propio criterio y distinción específica, tiene su fundamento en lo concreto, la realidad «óntico-existencial» del agrupamiento humano que lleva a que su lógica conflictiva *presuponga la posibilidad de la violencia y la guerra*. Pero se trata también de una distinción que surge de un enfrentamiento que inicia la Historia con Caín y Abel. Con este conflicto «comienza la historia de la humanidad» y resulta ser, al mismo tiempo, la cifra que permite comprender que es un enfrentamiento metafísico e ineludible que está en el origen del drama humano en la Historia: «Ésta es la tensión dialéctica que tiene en movimiento la historia universal, y la historia universal aún no ha terminado».⁶⁶⁰

No obstante, este presupuesto lo niega el liberalismo para sustituirlo por la premisa optimista en la racionalidad humana, con lo cual ha creado una época histórica de despolitizaciones y neutralizaciones que reniega del concepto de enemigo y lo convierte en «opponente en la discusión» o competidor económico. Incluso, apropiándose de la idea de Humanidad y con la falaz idea del pacifismo, emprende la guerra con de «intensidad e inhumanidad insólitas» desconociendo al enemigo, criminalizándolo por medio de categorías morales.⁶⁶¹

*Es por ello que el liberalismo tiende a radicalizar los conflictos bélicos. A partir de la apropiación de los Universales se erige a sí mismo como el portador de la Humanidad frente a un Otro al que aprecia como enemigo del género humano.*⁶⁶² Por lo tanto, el

⁶⁵⁷ Altini, *La fábrica de la soberanía...*, op. cit., p. 165.

⁶⁵⁸ *Idem*, pp. 167-168.

⁶⁵⁹ Tal vez en la denuncia de Schmitt de lógica moderna de creciente autonomización de cada ámbito de actividad humana reside la debilidad de su intento por conceptualizar lo político. Allí está el fundamento de la aguda crítica que hiciera Leo Strauss en 1932. Sobre los alcances de esta crítica, véase Leo Strauss, «Comentario sobre *El concepto de lo político* de Carl Schmitt», en *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político*, op. cit., pp. 133-170.

⁶⁶⁰ Schmitt, *Ex captivitate salus...*, op. cit., p. 78.

⁶⁶¹ Este problema es fundamental para comprender el pensamiento político de Schmitt. Viene de su lectura crítica del auge de las filosofías emanantistas como pudimos apreciar. Porque al automatismo de una máquina sin maquinista se le suma la crisis del derecho y la proliferación de una lógica que desplaza el gobierno de los hombres a favor de las «normas generales y universales». Sobre este tema, véase Julien Freund, «Las líneas clave del pensamiento político de Carl Schmitt», op. cit., pp. 40-47.

⁶⁶² De allí que sea problemática la adaptación del concepto de lo político schmittiano en clave demoliberal. Es, justamente, lo que intenta Chantal Mouffe en *El retorno de lo político* (*The Return of the Political*, 1993). La propuesta de Chantal Mouffe es «‘antiesencialista’», siendo lo político la dimensión por excelencia del poder y el conflicto. La reflexión, se orienta además a una crítica de la tradición liberal individualista y racionalista, y a una renovación crítica de lo que llama «proyecto de la izquierda en términos de ‘democracia radical y plural’». (Mouffe, Chantal, *El retorno de lo político*, traducción: Marco Aurelio Galmarini, Editorial Paidós, Barcelona, 1999, p. 9) Como algunos pensadores liberales como Rawls y Habermas entendían que luego de la crisis del marxismo y del paradigma de la lucha de clases

liberalismo es el que efectivamente afirmará el trastrocamiento de las categorías político-jurídicas que habían significado un acotamiento de la guerra a partir de reglas humanitarias.⁶⁶³ Se trata de la «*guerra total*» que disuelve la distinción entre combatientes y no combatientes, pero que al mismo tiempo va más allá de lo estrictamente militar involucrando otros ámbitos como el económico o propagandístico, llevando la hostilidad hasta lo privado y psicológico.⁶⁶⁴ De ahí que adquiriera importancia en la modernidad otra variante de los conflictos bélicos, la guerra civil o *stásis*, que, como hemos visto, obtiene gran centralidad en el contexto de crisis de los Estados-Nación.

El interés por este tipo de conflicto extremo lleva a Schmitt a realizar una serie de precisiones a su concepto de lo político. Si bien el fenómeno de la guerra civil y el partisanismo habían ocupado la atención del pensador alemán, lo cierto es que la dinámica de lo real indica una extensión de la violencia que lleva a la «enemistad absoluta» que busca imponer valores igualmente absolutos.⁶⁶⁵ Como estas circunstancias lo lleva a

esos conflictos ya no se entendían como «antagonismo», ni reservados al dominio de la política, sino que podían ser reducidos a los términos de la moral y el derecho, no fueron capaces como sí lo fue Schmitt de comprender la política «en su dimensión de relaciones de fuerza y de relación amigo/enemigo.» El desafío es «elaborar una forma verdaderamente política de liberalismo que, sin dejar de postular la defensa de los derechos y el principio de libertad individual, no escamotee la cuestión del conflicto, el antagonismo y la decisión.» El antagonismo es inevitable, es un presupuesto de lo político, la denominada «‘democracia deliberativa’», como la que proponen Rawls y Habermas, es incapaz de comprender ese dato fundamental porque se concentra en las condiciones para un consenso racional. (*Idem*, pp. 11-14) Sin embargo, una democracia pluralista no puede entender al otro como enemigo, en una posición de «*antagonismo*», lo asume como adversario, desde una relación de «*agonismo*», con derecho a defender sus ideas en esa identidad que constituye un nosotros. (*Idem*, pp. 14-16) Desde la publicación del *Retorno de lo político* en 1993 Chantal Mouffe ha continuado desarrollando su propuesta de un «pluralismo agonístico» para revitalizar la crisis de las instituciones democráticas contemporáneas. Así en *La paradoja democrática* (*The Democratic Paradox*, 2000) amplía su tesis original e insistiendo en la paradoja insalvable que atraviesa toda democracia: el límite a la soberanía del pueblo por el reconocimiento de los derechos humanos. Aparece con ello un límite a lo político (en el sentido que le da Mouffe), derivado de las condiciones institucionales de la forma ético-política liberal. (Cf. Mouffe, Chantal, *La paradoja democrática*, traducción: Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Gedisa Editorial, Barcelona, 2003, pp. 22-24) Justamente, para un análisis de la crítica schmittiana a los fundamentos del liberalismo en relación a la fe en la discusión y la pretensión de racionalidad en el juego de argumentos y contraargumentos, y también a la problemática recuperación que se hace de Schmitt a favor de una concepción deliberativa de democracia, véase José Luis López de Lizaga, «Diálogo y conflicto. La crítica de Carl Schmitt al liberalismo», en *Revista Diánoia*, Vol. 57, N° 68, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, México, 2012, pp. 113-140.

⁶⁶³ En términos de fundamentación jurídico-política, el pensamiento de Kelsen resulta paradigmático en este sentido, en especial para el problema de la guerra como lo vemos no sólo por Schmitt sino también a través de Negri. Acerca de una comparación entre las concepciones sobre la guerra en Schmitt y Kelsen, véase Manuel Gómez Restrepo, «La Guerra, una visión comparada desde Schmitt y Kelsen», en *Journal of International Law*, Vol. 2, N° 1, Bogotá, 2011, pp. 9-18.

⁶⁶⁴ Schmitt, *El concepto de lo político*, op. cit., pp. 138-139.

⁶⁶⁵ El contexto ameritaba una reflexión sistemática sobre el problema de la violencia partisana. Así lo manifiestan tres hitos literarios: el primero, Frantz Fanon con *Los condenados de la tierra* (*Les Damnés de la terre*, 1961), el segundo de Carl Schmitt con *Teoría del partisano. Acotación al concepto de lo político* (*Theorie des partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, 1963), y, por último, Hannah Arendt con *Sobre la violencia* (*On Violence*, 1969). Ya hicimos referencia a las dos primeras obras: la de Fanon que abre los años 60' del convulsionado siglo XX con una crítica radical a la civilización europea y el libro de Schmitt que intenta ampliar la complejidad del concepto de lo político. En el caso de Hannah Arendt, busca comprender, con cierto desencanto, que la política y la violencia tienen una estrecha relación. Pero sin dudas el aporte schmittiano es el sustancial. En su *Acotación al concepto de lo político*, lo que llama la atención de Schmitt es el advenimiento del fenómeno del partisanismo, cuya primera manifestación es la guerrilla española que luchó contra las tropas invasoras de Napoleón entre los años 1808-1813. Los partisanos son los asumen la beligerancia irregularmente contra un ejército invasor. Se trata de un fenómeno novedoso que «provocó una teoría de la guerra y de la enemistad que culmina, en una teoría del partisano». Como se trata de un comentario acerca de lo

detenerse en este problema, llega, incluso a anticipar las dramáticas y horrorosas consecuencias que devienen de la radicalización de la hostilidad. Pero, en el contexto de la «época de la estatalidad», tal ampliación del concepto de lo político se ajusta a las tensiones que la modernidad ha desatado.⁶⁶⁶ En realidad, hay un exceso de lo político que sucede cuando se identifica con lo religioso. El marxismo no escapa a esta tendencia y lo expresa en el fenómeno partisano. Por tanto, el marxismo es una Idea genuinamente política, justamente porque revela lo político, pero, paradójicamente, busca aniquilarlo, disolverlo. Después de todo, el marxismo no deja de ser una expresión de la impronta antipolítica de las fuerzas gnósticas modernas.

«Desde la perspectiva teológico-política schmittiana, es sólo en la situación *existencial* del conflicto extremo que las categorías marxistas (científicas, no ideológicas) para explicar la explotación exponen su significado auténtico como criterios para trazar una distinción amigo/enemigo en términos absolutos. La razón es evidente: el propósito marxista es liquidar lo político y el Estado mediante la violencia revolucionaria. No es que Schmitt deje de reconocer la especificidad de la lucha de clases proletariado-burguesía, ya que sabe al igual que Marx- que a diferencia de los conflictos clasistas precedentes, recién en el Estado moderno impera jurídicamente la igualdad universal de todas las personas, pero -a diferencia de Marx- no acepta que la

político, se plantea, a través del fenómeno del partisano, indagar en qué consiste la novedad y qué puede aportar a la definición propuesta en 1927. Si duda que uno de ellos es el problema de violencia. El partisano es aquél que «toma parte», la palabra viene de partido, «e indica los vínculos con un partido o grupo que lucha o hace la guerra o actúa políticamente de alguna forma». El partisanismo interesa en un contexto moderno en dos formas de guerra, la «guerra civil» y la «guerra colonial». Nunca hizo falta antes de una teoría del partisano, la guerra siempre ha sido acotada a los combatientes regulares, que actuaban bajo las reglas de la guerra por las cuales los enemigos reconocían mutuamente su «derecho a la beligerancia». El partisano se sitúa al margen de la ley, es más, pretende que el Estado al cual le hace la guerra no lo considere bajo la forma de justicia convencional, resiste con ello cualquier forma de acotar el enfrentamiento, prefiriendo una «enemistad absoluta», una negación total de su enemigo: «Él ejecuta la pena capital contra un criminal, y corre por su parte el riesgo de que lo traten como criminal o antisocial. Es la lógica de una guerra que reclama la *justa causa* sin reconocer un *justus hostis*. Esta lógica convierte al partisano revolucionario en figura central de la guerra.» (Schmitt, *Teoría del Partisano...*, *op. cit.*, pp. 39-40) Las consecuencias no pueden ser más sombrías nos dice Schmitt cuando le resulta evidente que «nuevas especies de enemistad absoluta tienen que surgir en un mundo en donde los contrincantes se empujan unos a otros hacia el abismo de la desvalorización total antes de aniquilarse físicamente». Aquellos conceptos que delimitaban claramente la enemistad de la «época de la estatalidad» se desdibujan hasta el extremo. Para Schmitt la «enemistad se hará tan horrorosa que ni siquiera se podrá hablar de enemigo y enemistad», y esta radicalización de la hostilidad lleva a que «la destrucción se hará entonces completamente abstracta y absoluta». Pero esto no es todo. En la línea de la crítica schmittiana, dirá que abandonándose la «enemistad verdadera» a favor de la «enemistad absoluta» la destrucción ya no dirigida para combatir un enemigo, sino para imponer determinados valores, es decir, «de valores supremos, y éstos, como es sabido, no tienen precio». (Schmitt, *Teoría del Partisano...*, *op. cit.*, pp. 113-114)

⁶⁶⁶ De allí que recientemente se adscriba a Schmitt en la corriente contemporánea llamada posfundacional precisamente por su crítica radical a la modernidad. Tal sería la contribución del pensador alemán cuando propone analizar desde una perspectiva teológico-política los fundamentos sobre los que se ha elaborado la forma ético-política predominante en la modernidad, en este caso liberal, pero también a todas aquellas que se inspiran en las poderosas fuerzas gnósticas desatadas por las ideologías seculares modernas. Acerca de esta lectura y sus posibilidades, véase Matías Sirczuk, «Teología política y modernidad. Carl Schmitt y el pensamiento político posfundacional», en *Res publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, N° 25, Madrid, 2011, pp. 199-2013. Ciertamente en Schmitt, como en Weber, se arriba al nihilismo en materia de valores y de fundamento de lo político. Como vimos, este nihilismo es una nota que ya señalara la temprana crítica de Karl Löwith, lo mismo que un intento también temprano de sistematización del pensamiento de Schmitt por parte de Jürgen Fijalkowski, si bien acotado a un periodo específico de su obra. Tal aporía intenta ser superada por una recuperación contemporánea del pensamiento de Schmitt desde una lectura posfundacional. Acerca de esta posibilidad, en especial la de afirmar una «ontología de lo político» que no recaiga en el nihilismo lo mismo que en una reinscripción fundacional, véase Lucas Alberto Gascón Pérez, «Resoluciones de la ontología de lo político. Una lectura posfundacionalista de Carl Schmitt», en *Carl-Schmitt-Studien*, Vol. 1, N° 1, Dresden, 2017, pp. 152-168.

estatalidad sea un mero encubrimiento o engaño ideológico a causa del carácter formal de tal igualdad ante la ley, un velo que encubre la desigualdad con el formalismo legal. Pero Schmitt entiende que el orden jurídico estatal es, en su principio mismo, algo distinto o superior a una visión que comparten marxistas y normativistas; el Estado es la puesta en acto de lo político.»⁶⁶⁷

Igualmente, esta asimilación de la Idea a la política sin Forma se combina con la otra tendencia: la creciente apelación a valores desde lo privado. Como hemos visto, con la extensión de la racionalidad económica y la lógica de la técnica en cada aspecto de la vida social de desplazan las formas políticas al mismo tiempo que se amplían las formas de derecho privado como, por ejemplo, los contratos y la propiedad. El resultado es la lenta pero inexorable reducción de toda forma jurídica a lo privado, algo que ya aprecia Schmitt en la década de los 30' y que, desde una nueva óptica aprecia varios años después con la «revolución legal mundial» que se deriva de las «ideologías del progreso».⁶⁶⁸ Después de todo se trata de la extensión de legalidad que trae consigo un premio o plusvalor añadido. Lo que se comprende en las dinámicas inevitables de la era de la técnica que incluso convive con la extensión de los valores, pero aún de un plusvalor que en otro momento Schmitt analiza desde aquella «tiranía de los valores» que receptan las ordenaciones constitucionales luego de la Segunda Guerra Mundial.⁶⁶⁹

El liberalismo es el protagonista excluyente en esta lógica. Es más, la matriz liberal ha ido acentuando dichas tendencias llevando a la crisis del Estado al legitimar (y promover) formas de dominación que combina dispositivos policiales de la «época de la estatalidad» con un entramado de formas de poder, dominación y captura de la vida humana que no tienen otro significado que el «aseguramiento del egoísmo» de los poderes fácticos del capitalismo.

Todo comienza con lo que el joven Marx había captado con agudeza. La grosera afirmación individualista de la burguesía protagoniza un cambio radical de las estructuras sociopolíticas que se proyecta también en un proyecto emancipatorio exclusivo de sus intereses. Y como se trata de un nuevo tiempo histórico, Weber coincide con esta diagnosis para elaborar toda una compleja trama de conceptos que desvelen su racionalidad propia y que condiciona cualquier afirmación emancipatoria de la democracia. La profesionalización de la política y la democracia plebiscitaria aparecen como el corolario político de economía de mercado que reclama una «ética de la responsabilidad» acorde a la Politización moderna. De allí que, en términos schmittianos, el «liberalismo individualista» sea portador de un contundente *pathos* antipolítico que, en definitiva, resulta una proyección de su *religión de lo privado* absolutamente hostil a la esfera propia de lo público. Es por ello que siendo el «liberalismo individualista» el verdadero fundamento de la *Civitas Contemporánea*, al mismo tiempo sería su indecible

⁶⁶⁷ Dotti, Jorge, «De Karl a Carl: Schmitt como lector de Marx», en Mouffe, Chantal (Comp.), *El desafío de Carl Schmitt*, traducción: Gabriel Merlino-cuidado de la edición: Magalí C. Álvarez Howlin, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2011, pp. 166-167.

⁶⁶⁸ Schmitt, Carl, *La revolución legal mundial*, prólogo: Rüdiger Voigt-traducción: Sebastián Abad, Hydra, Buenos Aires, 2012, pp. 60-61.

⁶⁶⁹ Se trata, en efecto, de un tema tan importante para la crítica schmittiana de la era de la técnica y su nihilismo, mientras que se supone lo que hemos visto en el pensador alemán, es decir, que no deja de reclamar esa particular relación entre la Idea y la autoridad que la realiza. En especial en un contexto de proliferación de valores de cualquier especie que, como demuestra las trágicas consecuencias del libro de Hoeche y Binding, pueden hacer naufragar cualquier buena intención cuando se trata de oponer valores y disvalores. Cf. Schmitt, Carl, *La tiranía de los valores*, prólogo: Jorge E. Dotti-traducción y notas: Sebastián Abad, Hydra, Buenos Aires, 2009, pp. 143-146. Tenemos un excelente análisis de esta obra de Schmitt, en especial por su estrecha vinculación con el nihilismo de los valores a que había arribado Weber y que hemos visto fuera inluido por Nietzsche. Acerca de este problema, véase José Luis Villacañas Berlanga, «En diálogo con Weber. Sobre *La tiranía de los valores* de Carl Schmitt», en *Revista Co-herencia*, Vol. 10, N° 18, Medellín, 2013, pp. 14-38.

límite, en tanto y en cuanto su origen (y su significado contemporáneo) estaría en el primado de *voluntades concretas* con objetivos de *puro dominio* que permanentemente buscarían hacer legítima con un poder de derecho.

Pero estos son los paradójicos inicios de la modernidad capitalista. La consolidación del Estado de Derecho luego de la «época de catástrofes», el consenso sobre la democracia y los derechos humanos, en fin, todas aquellas conquistas civilizatorias indicarían que la forma ético-político liberal supone una conquista ineludible. Sin embargo, para Negri y Agamben resulta imposible dicha ilusión. Lentamente se consolidan una serie de tendencias que condicionan nuestro tiempo histórico. Tempranamente con los dispositivos de captura del trabajo, la extensión de la racionalización-burocratización sobre la vida humana y el dominio de las «potestas indirecta», se puede apreciar el límite que la misma forma ético-política liberal supone para cualquier proyecto emancipatorio.

4-La captura de la vida humana según Negri

a) La espada del Estado Policía

Derrotado el totalitarismo fascista, el liberalismo viene a legitimar la pretendida superioridad ético-política del capitalismo occidental frente a los desafíos de los socialismos reales. Pero con el fin de la Guerra Fría se abre un nuevo tiempo histórico: el Imperio. Lo que la tesis de Antonio Negri y Michael Hardt nos ha demostrado con el advenimiento de la era imperial es aquella relación de mutua implicación entre los procesos socioeconómicos y las estructuras político-jurídicas.

Al mismo tiempo, la complejidad de la *Civitas* capitalista significa un cambio absoluto en las coordenadas semántico-referenciales que conocemos desde la modernidad. Los conceptos de la Teoría del Estado tradicional se trastocan profundamente hasta el extremo de que pierden su sentido originario. Se impone la necesidad de un «nuevo léxico», o, en tal caso, la cautela referencial-conceptual. Posiblemente, el ocaso de la «época de la estatalidad» no sea del todo evidente para muchos como apreciamos en la permanente referencia nominal de la semántica convencional.

Es lo que sucede con la noción de soberanía. Así, con Negri observamos que en la era de los Estados-Nación había una clara distinción entre soberanía y capital, que luego, a medida de que se desarrolla el sistema capitalista pueden llegar incluso a superponerse. Como se hace compleja la estructura del poder global, del mismo modo, resulta preciso considerar que la soberanía reside en una red de organismos nacionales y supranacionales que configuran una «nueva forma global de soberanía». Desde la *estrategia genealógica* que busca captar la especificidad histórica de las doctrinas políticas y jurídicas que muestra la emergencia de «la plenitud del plano de la inmanencia» cuya racionalidad entrará permanente en contradicción con los intentos de fundar una trascendencia que sea capaz de integrar-disciplinar a la multitud por medio de la violencia. Instala, con ello, una lógica binaria que no puede prescindir de un Otro al que se excluye, que al mismo tiempo constituye y define una propia identidad como muestran los conceptos de pueblo o nación.

Siendo su origen europeo, expandida por el poderío estadounidense, la «lógica de dominio» del Imperio se ha extendido por todo el mundo.⁶⁷⁰ Acaso una de las notas más importantes al momento de comprender el advenimiento de la lógica imperial sea el surgimiento de un poder normativo internacional con las Naciones Unidas, una matriz jurídica que si bien jamás puede cumplir sus objetivos, representa un paso fundamental

⁶⁷⁰ Sobre el actual contexto de «estado de guerra global», auge del «cosmopolitismo liberal» y legitimación de la hegemonía estadounidense, véase Michael Hardt y Antonio Negri, *Multitude...*, op. cit., pp. 234-236

en el tránsito del «orden *internacional*» al «orden *global*». De allí que como centro de producción del Derecho tiende a consumir en el pasado siglo aquellos procesos de racionalización jurídica que provienen de la modernidad. Con ello, aparece con claridad el lugar reservado a las estructuras jurídico-normativas en lo que respecta a su pretensión emancipatoria. Pero no es sólo eso. Acaso una de las lecturas más significativas de Negri sea el *status* reservado para la sustancia deontológica de forma ético-política liberal en el proyecto histórico del constitucionalismo: su carácter instrumental profundamente comprometido con la reproducción de las formas de dominación material del capitalismo.

«La agudeza de Negri en este punto, fue, por tanto, la de intuir que el constitucionalismo liberal ha sido, ni más ni menos, que un instrumento inagotable en la dominación en manos del capitalismo. Al fin y al cabo, ha utilizado la idea de poder constituyente para respaldar jurídicamente –con sus construcciones categoriales– las transformaciones que el sistema capitalista como proceso histórico necesitaba para legitimar los parámetros representativos de los sistemas democráticos liberales. En el tránsito a la modernidad y bajo el decorado de revoluciones, declaraciones y cambios socio-culturales nada había cambiado. Se trataba de alcanzar el poder y, una vez tomado éste, de ejercerlo con autoridad e, incluso, violencia, proscribiendo la emancipación y bloqueando las alternativas.»⁶⁷¹

Porque la perspectiva histórico-crítica de Negri nos permite desvelar justamente la funcionalidad que han tendido las doctrinas político-jurídicas para los intereses de la base material del capitalismo.⁶⁷² Ahora bien, esto fue posible por los procesos institucionales previos a la aparición del Imperio que receptaron dichas doctrinas formalizándolas en un diseño institucional fundante de la obligación política fundamental. Estamos hablando del derecho político y constitucional del Estado-Nación que luego trasciende su espacialidad en consonancia con la expansión del capitalismo. Es por ello que existe un discurso ético-político liberal de origen kantiano-kelseneano que inspira la matriz jurídica del poder a escala global, es decir, emerge la constitución de una «nueva soberanía» que se sustenta en un «poder mundial supranacional» y una «noción imperial del derecho».

Pero la pretensión de un derecho imperial ha fracasado indefectiblemente. Nada de paz y concordia en las relaciones internacionales. Es más, la previsibilidad y neutralidad que se supone en el derecho interno e internacional se desplazan a favor de la excepcionalidad siendo, justamente, el modelo schmittiano del estado de excepción aquél paradigma que permite comprender la forma jurídico-política del Imperio. *De este modo, acaso uno de los desafíos más importantes para la forma ético-política liberal sea las exigencias de seguridad. Porque la complejidad de los escenarios que trae la globalización implican un dilema insalvable para la soberanía estatal: por un parte, se ha modificado sustancialmente el significado desde su originaria formulación moderna, por otra, el aparato estatal se transforma inéditamente a favor de su capacidad represiva.* Así, el problema de la seguridad se convierte en un tema acuciante que provoca una fuerte tensión

⁶⁷¹ Seco Martínez, José María, Rodríguez Prieto, Rafael, «Una mirada a la filosofía de la democracia de Toni Negri», en *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, Sociedad Española de Filosofía Jurídica y Política, Madrid, 2005, pp. 7-8.

⁶⁷² Acaso una muestra de la aguda perspectiva de Negri sea la lectura crítica del planteo neocontractualista de Rawls. Como hemos visto, la formación sistemática del pensador italiano desde su primera etapa ha sido fundamental en su obra posterior, en especial en el estudio crítico de las doctrinas políticas. Negri no se deja engañar sobre falsedad de las adaptaciones del ideario liberal, aún cuando se presenten desde el formalismo kantiano como es el caso de Rawls. Sobre este tema, véase José Cepedello Boiso, «Neocontractualismo, liberalismo, democracia y Estado de Bienestar. La crítica de Michael Hardt y Antonio Negri a la teoría jurídico-política de John Rawls», en *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, N° 15, Madrid, 2012, pp. 1-34.

con los postulados prescriptivos de la matriz liberal: la democracia y los derechos humanos.⁶⁷³

No obstante, como lo hemos podido apreciar, si por un lado los enemigos que amenazan el Estado son «no localizables e invisibles» exigiendo una lógica «molecular» para combatirlos y negando, en caso de ser necesario, las garantías y derechos más elementales, por otro, como la enemistad es «abstracta e ilimitada» resulta lógico que los amigos se unan universalmente. Y a la exigencia de enfrentar las amenazas al Orden imperial se la puede legitimar desde la necesidad de defender la democracia y los derechos humanos como logro ético-político universal.⁶⁷⁴ Además, si como lo hemos señalado la misma constitución de la modernidad produce una serie de tendencias paradójicas que se expresan en fuerzas irreductibles que potencian el conflicto político desde la «época de la estatalidad», lo cierto es que en las últimas décadas hemos asistido a una radicalización de los «enfrentamientos existenciales» hasta el extremo de reeditar modos de enemistad absolutas que se creían superadas (como la *guerra justa*) o bien la extensión de formas novedosas como la «guerra civil mundial».⁶⁷⁵

⁶⁷³ Acerca de la paradoja entre crisis de la soberanía estatal, amenazas a la seguridad internacional y desconocimiento de los derechos fundamentales, véase Luigi Ferrajoli, *Derechos y garantías*..., *op. cit.*, pp. 148-158.

⁶⁷⁴ Ante el nuevo escenario planteado por el 11 de septiembre, Eduardo Grüner sugiere la necesidad de volver sobre los problemas fundamentales del saber político. Ahora, según su perspectiva, se trata de un nuevo programa metodológico, y no sólo de perspectiva teórica, que aborde la totalidad, y que supere la fantasía del multiculturalismo y las llamadas nuevas identidades, o bien las limitaciones de los estudios culturales en general. (Cf. Grüner, Eduardo, *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*, Editorial Piados, Buenos Aires, 2002, p. 66) En igual sentido ya se había manifestado Žižek. (Cf. Žižek, Slavoj, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, traducción: Jorge Piatigorsky, Editorial Piados, Buenos Aires, 2001, pp. 376-377)

⁶⁷⁵ Sin dudas uno de los tópicos más inquietantes que surgen de nuestra indagación sea el de la violencia política. En realidad, se trata de un problema ineludible en cualquier reflexión que asuma la distinción entre las «modalidades» que tensionan el «Ser de lo social» y culmina en la distinción político-política. No obstante, ¿cómo se puede entender que ese problema fundamental del pensamiento político haya sido relegado por los enfoques politológicos predominantes del siglo XX como si fuese un gesto de los tiempos de barbarie? Porque si bien desde siempre el problema de la violencia ha constituido un tema central que ha promovido estudios importantes, es cierto que, como en pocos periodos de la historia, en el siglo XX es cuando ese problema ha sido tan importante. Veamos, como ejemplo, la tesis que se refiere a la violencia *constitutiva* por la cual surge el poder político. Como sostiene Eduardo Grüner, toda configuración institucional, toda estructuración del poder, o bien todo rediseño del Estado y la política encuentran su origen en un crimen colectivo cometido en común. (Cf. Grüner, Eduardo, «Política, violencia y dominación subjetiva», en Gaveglio, Silvia, Manero, Edgardo (Comps.), *Desarrollos de la Teoría Política Contemporánea*, Homo Sapiens Ediciones, Rosario-Argentina, 1996, p. 75) Es la cuestión de la violencia política en un sentido amplio como presupuesto incómodo y políticamente incorrecto de la teoría política y social contemporánea. Así, una guerra entre Estados, una guerra civil, la rebelión o el *tumultus* en la tradición latina clásica, son expresiones de la violencia *constitutiva* de lo político, y a través de la cual el poder puede tener el objetivo de confirmar o reconfigurar su dominación. En cualquiera de estos casos es posible, y sucede a menudo, un nuevo *sentido* en la lógica del poder, porque «lo político es violencia inscrita en la legalidad de lo social». (Cf. Grüner, Eduardo, *Las Formas de la Espada. Miserias de la teoría política de la violencia*, Ediciones Colihue, Buenos Aires, 1997, pp. 31-38) Pero hay algo más. Una consideración fundamental que hace Grüner acerca del vínculo indisoluble que liga política y violencia: «No es que la violencia sea una transgresión a una Ley preexistente, ni que la Ley venga a reparar una violencia inesperada: la violencia es *condición fundacional* de la Ley, y desde luego persiste más allá de esa fundación (pues de otra manera la Ley se hubiera hecho superflua luego de reparado el acto puntual e inicial de la violencia). Pero además, la violencia se *incorpora* a la Ley, haciendo de esta el único ámbito de aplicación *legítima* de la violencia: definición esencial del Estado moderno, que, como dirá Max Weber, reclama con pretensión de legitimidad el monopolio del ejercicio de la fuerza dentro de su territorio. [...] Pero lo que importa ahora subrayar es que en esta descripción (que los especialistas de las más diversas escuelas de pensamiento

Pero estos dispositivos jurídico-políticos se hacen difusos, mezclándose incluso con conceptos de otras épocas, el de *guerra justa*, que significan la «banalización de la guerra» y su utilización como «instrumento ético» que termina haciendo absoluta la hostilidad contra los enemigos. Además, como tiende a proliferar el modelo schmittiano del estado de excepción en el escenario de sociedad global se producen las condiciones para una «*guerra civil molecular*» a través de la radicalización creciente de la violencia que lleva a que el enemigo se lo considere *Hors-la-loi* y *Hors-l'humanité*.⁶⁷⁶ Radicalización del estado de excepción en el actual tiempo histórico, al que sin embargo no debemos comprender desde una perspectiva teológico-política como corresponde a los presupuestos de la filosofía de la inmanencia de Antonio Negri.⁶⁷⁷

He aquí, justamente, otra gran paradoja entre la afirmación del Estado Policial y la pretensión del Imperio de suspender la Historia y terminar con los conflictos extremos de otras épocas históricas. El Imperio nos dice el filósofo italiano promete la paz definitiva.

aceptarían sin protestar) se parte de la aceptación de que no hay ámbito político que no incluya la utilización de la violencia, aunque fuera como última *ratio* del arte de gobernar.» (*Idem*, p. 32)

⁶⁷⁶ Se trata de un problema de gran importancia que involucra al lenguaje que utilizamos. La confusión sobre los significados de los conceptos político-jurídicos implica que habiendo perdido su sentido originario se conservan los términos, algo que tiene profundas consecuencias no sólo para la semántica sino también para lo referencial concreto, es decir, para la nueva trama de realidades que aparecen en los vertiginosos cambios históricos que estamos presenciando. Valga lo que señalamos para los conceptos que tiene que ver con la capacidad represiva del del Estado. Así, la radicalización del estado de excepción no es sólo un *factum* decisionista que surge de la voluntad de ciertos Estados. Al contrario, como lo observara Agamben, se trata de una estrategia que se encuadra en una «'guerra civil legal'». Ahora se puede comprender cómo es posible que la extensión de la lógica de la excepcionalidad en el ámbito jurídico lleve a concebir el surgimiento de la «doctrina del derecho penal del enemigo» reservado para los irreconciliables, para los enemigos absolutos. Mientras que para los ciudadanos existe la mediación del derecho, el «derecho penal del ciudadano». Y si bien sus exponentes como el tratadista Günther Jakobs no pretenden que se trate de «tipos ideales» puros asimilables a la realidad, la distinción conceptual implica una serie de tensiones que lleva considerarlos «como dos tendencias opuestas en *un solo* contexto jurídico-penal». (Jakobs, Günther, «Derecho penal del ciudadano y derecho penal del enemigo», en Jakobs, Günther, Cancio Meliá, Manuel, *Derecho penal del enemigo*, prólogo: Günther Jakobs-traducción: Manuel Cancio Meliá, Thomson-Civitas, Madrid, 2003, pp. 21-22) Por cierto, cabe detenerse en el hecho que los exponentes de esta teoría del derecho penal insisten en que no es posible encuadrar cualquier delito grave en el «derecho penal del enemigo». Se considera enemigo al irreconciliable, el Otro que no acepta las reglas fundamentales de la comunidad de ciudadanos. Tal es el caso del terrorista. Las siguientes características permiten comprender los alcances de esta doctrina: el «adelantamiento de la punibilidad», «la perspectiva del ordenamiento jurídico-penal es prospectiva (punto de referencia: el hecho futuro)», no el hecho cometido, «penas desproporcionalmente altas» y «determinadas garantías procesales son relativizadas, incluso suprimidas». (Cancio Meliá, Manuel, «¿'Derecho penal' del enemigo?», en Jakobs, Günther, Cancio Meliá, Manuel, *Derecho penal del enemigo*, op. cit., pp. 79-81) Es por ello que, ante la amenaza de determinados individuos a la seguridad de la comunidad, a través de este instrumento jurídico «el Estado no habla con sus ciudadanos, sino amenaza a sus enemigos». (*Idem*, p. 86) El «derecho penal del enemigo» aparece justificado por la necesidad de combatir las amenazas a la seguridad del Estado. Introduce en el ordenamiento jurídico una zona de excepcionalidad que aparece en contradicción con los fundamentos normativos del Estado de Derecho, lo que para algunos es cuestionable. De esta opinión es Eduardo Demetrio Crespo quien considera que la los fines de seguridad del Estado no puede ir en detrimento de la libertad de los ciudadanos, es decir, que la seguridad no puede llevar a la inseguridad jurídica sobre la «indeterminación de la en la tipificación de las conductas», el «adelantamiento de la punibilidad» o en la «relajación de las garantías», y nunca es posible deshumanizar a seres humanos considerándolos «individuos peligrosos a los que el Derecho penal despersonaliza parcialmente». (Crespo, Eduardo Demetrio, «El 'derecho penal del enemigo' darf nicht sein. Sobre la ilegitimidad del llamado 'derecho penal del enemigo' y la idea de seguridad», en Cancio Meliá, Manuel, Gómez-Jara, Carlos (Coords.), *Derecho penal del enemigo. El discurso penal de la excusión*, Edisofer, Buenos Aires-Montevideo, 2006, pp. 89-91)

⁶⁷⁷ Sobre una crítica del pensamiento de Hobbes y en especial de la teoría del estado de excepción de Schmitt desde una lectura teológico política, véase Michael Hardt y Antonio Negri, *Commonwealth*, op. cit., pp. 4-8.

Pero lo que sucede es lo contrario, tal como nos indican la dirección de los acontecimientos de los últimos años.

Por lo demás, lo cierto es que aquellas tendencias teóricas que se presentan como críticas son incapaces de dar cuenta de estos hechos, tal es el caso de los paradigmas poscolonial y posmoderno, o, bien, cualquiera de aquellas propuestas críticas que, a pesar de las apariencias, no superan la matriz la matriz liberal postulando una «política de la diferencia, la fluidez y la hibridación». El resultado no puede ser otro que la funcionalidad a la lógica del imperial actual, justamente porque el sistema capitalista está lejos de resentirse ante estos cuestionamientos, es más, incluso puede apropiarse de su potencial crítico al resignificarlo desde sus propias exigencias destruyendo, con ello, su potencial emancipador.

b) Gubernamentalidad del «bíos social»

Puede que las conquistas ético-políticas del liberalismo permite ilusionarse con la posibilidad limitar la dominación del poder imperial. Que incluso la variante social del Estado de Derecho y sus mecanismos de intervención han supuesto correctivos a la lógica de acumulación del capital. Que los derechos sociales y económicos reconocidos a amplias mayorías son, en efecto, conquistas sustanciales frente a la cruda materialidad del capitalismo que lejos está de negar la libertad humana. Después de todo, democracia y derechos humanos contienen un potencial emancipador que permanentemente se materializa en proyectos políticos concretos a favor de la dignidad humana.

Vana ilusión de toda forma de democratismo. El devenir de la modernidad nos demuestra que, al contrario, la civilización capitalista apresa la vida humana en su totalidad. Así, los poderosos dispositivos de captura de la vida que devienen del privilegiamiento de la función policial del Imperio cuentan con otra dimensión: la material-biopolítica. Siguiendo la tesis foucaultea del creciente proceso de ampliación del poder sobre la vida, la biopolítica, Negri incorpora los análisis de Marx sobre el surgimiento del mercado mundial que conlleva a una creciente «supeditación capitalista de la sociedad» con el paso de la «supeditación formal» a la «supeditación real». En este proceso complejo y contradictorio no siempre lineal ocupa un rol fundamental el carácter autónomo de la acción de las «fuerzas subjetivas activas».

Cabe decir, en la conformación de la sociedad capitalista avanzada que conocemos actualmente ha sido necesaria la acción de las subjetividades activas que, aunque resulte paradójico, demandaron (o fueron funcionales) a la radicalización del biopoder en la forma de la «sociedad de control» que complementa y amplía a los regímenes disciplinarios de las primeras etapas del surgimiento del mercado mundial. Una vez más es el derecho el que adquiere un lugar fundamental al momento de legitimar este proceso, de hecho la juridificación de la sociedad va a la par de la extensión del biopoder, adaptando la matriz liberal a las exigencias del capitalismo.⁶⁷⁸

⁶⁷⁸ La obra de Michel Foucault es la referencia obligada en este sentido. La importancia del pensamiento foucaultea en cualquier reflexión sobre lo político es más que evidente. Por lo demás, se trata de una línea de pensamiento político que inteligentemente puede colocar en entredicho buena parte de los presupuestos de la Teoría del Estado y de las construcciones ético-políticas de la modernidad que hemos visto en los pensadores de la «época de la estatalidad»: Marx, Weber y Schmitt. Del mismo modo, la estrategia epistémico-teórica de Foucault es fundamental en Negri y Agamben. Justamente, porque la obra del filósofo francés busca captar la complejidad del orden liberal-burgués tomando distancia de aquellas lecturas que no pueden captar las transformaciones radicales del capitalismo occidental. Pero todo comienza con la crítica al poder estatal. Y si de supuestos se trata, es decir, si es preciso cuestionar aquellos presupuestos que fundamentan la forma ético-política liberal, no está demás, como afirma Deleuze, considerar el enfoque de Foucault y su críticas a los Postulados fundamentales del Poder que

Acaso, por decirlo de alguna manera, el centro de gravedad de la matriz biopolítica imperial sea el trabajo humano. Pero, en consonancia con el cambio de la acumulación capitalista de la riqueza que tiende a ser «cada vez más inmaterial» incluyendo «relaciones sociales, sistemas de comunicación, de información y redes afectivas», el trabajo también resulta ser predominantemente inmaterial. Es por ello que, como corresponde a una perspectiva marxista, el «cuerpo biopolítico colectivo» (que es a la vez «producción y reproducción, estructura y superestructura») y que toma a la vida humana como tal en un alcance político, no puede desligarse de su relación con la «ontología de la producción», colocando en el centro del análisis a la fuerza productiva que originalmente lo había configurado. Ahora bien, en realidad coexisten dos formas de trabajo, el material e inmaterial, pero en el que tiende a predominar el segundo en función de las dinámicas del sistema capitalista.

«De acuerdo con Hardt y Negri, aunque en cualquier tipo de sociedad exista una serie de formas diferentes de prácticas laborales, siempre hay una que sirve como un vórtice que gradualmente transforma a otras figuras para adoptar sus cualidades centrales. El trabajo manual asociado con el trabajador de la masa desempeñó precisamente ese papel, no sólo trazando otras esferas del trabajo de acuerdo con sus prácticas mecánicas, sino también con los ritmos de la vida a los que se asoció. Sin embargo, la tendencia actual es pasar de la hegemonía de la producción material a la inmaterial. Esto no quiere decir que la mayoría de los trabajadores en todo el mundo sean trabajadores inmateriales, o que la clase obrera industrial está disminuyendo a nivel mundial.»⁶⁷⁹

Si desde esta nueva configuración del trabajo es viable una práctica política emancipatoria, tal posibilidad le interesa particularmente a Negri en consonancia con las tendencias del pensamiento marxista contemporáneo.⁶⁸⁰ Al mismo tiempo, si bien este tratamiento trasciende los objetivos de la presente indagación, sólo indicamos que dicha posibilidad emancipadora busca recuperar claves teóricas presentes en las rupturas radicales que significaron las filosofías del siglo XVII que vayan en la dirección de una «democracia absoluta» opuesta a la «democracia constitucional» del «liberalismo doctrinario»: el pensamiento de Spinoza⁶⁸¹ y la no menos crítica perspectiva inaugurada por Descartes.⁶⁸²

tradicionalmente se han considerado como la *summa* de cualquier enfoque politológico: el «Postulado de la propiedad», el «Postulado de la localización», el «Postulado de la subordinación», el «Postulado de la esencia o del atributo», el «Postulado de la modalidad» y el «Postulado de la legalidad». (Deleuze, Gilles, *Foucault*, prólogo: Miguel Morey-traducción: José Vázquez Pérez, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2008, pp. 51-56)

⁶⁷⁹ Harrison, Oliver, *Revolutionary Subjectivity in Post-Marxist Thought*. Laclau, Negri, Badiou, Ashgate Publishing, Surrey, 2014, p. 79. (La traducción es nuestra). «According to Hardt and Negri although in any type of society there might be a number of different forms of labouring practices, there is always nevertheless one that ‘serves as a vortex that gradually transforms others figures to adopt its central qualities’. The manual labour associated with the ‘mass worker’ once played precisely this role, not only drawing others spheres of labour in line with its ‘mechanical practices’ but also to the ‘rhythms of life’ to which it became associated. The tendency today, however, is a shift from the hegemony of material production to immaterial. This is not to say that the majority of workers worldwide are immaterial workers, or that the industrial working class is declining globally.»

⁶⁸⁰ Harrison, *Revolutionary Subjectivity...*, op. cit., p. 81.

⁶⁸¹ Pasados treinta años de la publicación de *La anomalía salvaje*, Negri vuelve a reflexionar sobre la importancia de la filosofía de Spinoza y su pertinencia para pensar la particular trama de materialismo y biopolítica. El autor recupera el potencial crítico de la filosofía spinozista frente a las concepciones del poder político elaboradas por Bodin y Hobbes. Sobre la importancia de Spinoza para una filosofía de la democracia, véase Antonio Negri, *Spinoza y nosotros*, traducción: Alejandrina Falcón, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2011, pp. 43-61.

⁶⁸² El cartesianismo también constituye un arsenal crítico del orden establecido. Algo se aprecia por la gran influencia en los siglos sucesivos que culmina en la gran proclama de la Revolución de 1789. La novedad del cartesianismo no es sólo metodológica, también está en la justificación de una «razonable

Además, lo que podemos apreciar en esta tesis del filósofo italiano es la ascendencia de la «sociedad de control» y los procesos de «supeditación real» operados por el capitalismo de la era imperial. Si con ello se comprende la «producción de la subjetividad» (que es inmanente y se corresponde a la «lógica *axiomática del capital*» demostrando la complementariedad de éste con la soberanía), al mismo tiempo se puede entender la importancia estratégica que tiene la ideología en estas tendencias; cabe decir, la función de los aparatos ideológicos en la producción de la legitimidad y el consenso del dominio del capital⁶⁸³ que se derivan del problema del Estado en el debate sobre el materialismo histórico durante el pasado siglo y que culminan con los importantes aportes de Gramsci y Althusser.

La dinámica imperial avanza en toda la sociedad. Operando desde su «triple imperativo», el Imperio triunfa más allá de la simples exigencias de su base material, llega nada más y nada menos que a la producción de la subjetividad. Así, la gubernamentalidad biopolítica de la «sociedad de control» actúa con un modelo administrativo que hace sofisticado el ejercicio del dominio, articulando necesariamente con la producción ideológica justificadora del *statu quo*. Se produce con ello la acción de las lógicas unificadoras de la matriz de poder imperial, o sea, la «lógica policial y militar», la «lógica económica» y las «lógicas ideológicas y comunicativas».

Imperio resulta ser una poderosa construcción política de captura de la vida humana.⁶⁸⁴ La pretensión emancipatoria de la forma ético-política liberal no escapa a sus determinaciones. Incluso resulta funcional a sus exigencias como lo aprecia Agamben desde la categoría de *nuda vida*, aun cuando Negri le atribuya que su perspectiva está lejos de la liberación que supone el concepto de potencia.⁶⁸⁵ *Como el Imperio es único en su extensión, en la dinámica de ampliar su universalidad, existe para suspender la historia proclamando su Fin, y en este intento va más allá que las formas imperiales que se nos han presentado históricamente. En realidad, resulta ser un intento de gobernar la completa naturaleza humana, y para legitimar este dominio tiene en el liberalismo su fundamentación ético-política.*

Como lo hemos visto con Marx, Weber y Schmitt, la perspectiva iniciada por Foucault también considera que la lógica del capitalismo es multidimensional, con profundas

ideología» que abre itinerarios críticos con respecto del rígido mecanicismo hobbesiano. Sobre esta discusión y sus consecuencias políticas, véase Antonio Negri, *Descartes político o de la razonable ideología*, traducción: Marta Malo de Molina Bodelón, Ediciones Akal, Madrid, 2008, pp. 179-195.

⁶⁸³ Ciertamente cualquier intento de reflexionar sobre la dinámica imperial exige de nosotros en todo momento un esfuerzo por adecuar los registros teóricos. Es lo que nos reclama Negri, como hemos visto. Y en la cuestión que señalamos, el problema de la hegemonía se convierte en acuciante para legitimar las formas de dominio del biocapitalismo, en especial en los contextos de crisis. Algunos, siguiendo esta advertencia de Negri, prefieren hablar de posthegemonía, justamente por su articulación con las nuevas formas de trabajo inmaterial en las dinámicas postfordistas. Acerca de este tema, véase Kylie Jarrett, «The Alternative to Post-Hegemony: Reproduction and Austerity's Social Factory», in *Culture Unbound. Journal of Current Cultural Research*, Vol. 6, Linköping University, Linköping-Sweden, 2014, pp. 138-154.

⁶⁸⁴ El pensador italiano ha seguido insistiendo en esta lectura. De hecho, considera que el gobierno del «bíos social» se hace cada vez más sofisticado y profundo. Y retomando los itinerarios que hemos abordado, Negri nos dice que en la actualidad podemos hablar de la emergencia de un «biocapitalismo». Acerca de esta lectura, véase Antonio Negri, «Biocapitalismo y constitución política del presente», en Cerbino, Mauro, Giunta Isabella (Comps.), *Biocapitalismo, procesos de gobierno y movimientos sociales*, traducción: Luca Mariotti, FLACSO Ecuador-Università della Calabria, Quito, 2013, pp. 19-33.

⁶⁸⁵ Sobre la crítica que realiza sobre el concepto agambenano de *nuda vida*, véase Antonio Negri, «El monstruo político. El poder y la vida desnuda», en Negri y Casarino, *Elogio de lo común, op cit.*, pp. 257-264.

implicaciones en cada esfera de la cultura humana.⁶⁸⁶ He allí, justamente, la razón por la cual Antonio Negri supone que la actual forma del Imperio busca capturar la vida humana como tal, es decir, el «*bíos* social mismo». Es por ello que, como lo hemos analizado, la forma ético-política liberal es sólo una expresión formal, sofística, que si bien se presenta «magnánima», tolerante y respetuosa de las diferencias, al mismo tiempo, no es otra cosa que la justificación de todas las capturas de la dignidad humana que opera el sistema de dominación del capitalismo global.

Lo que en Marx era la novedad radical del advenimiento del «individualismo posesivo» de la burguesía capitalista glorificada en Derechos del Hombre, que luego con Weber se transforma en Civilización capitalista portadora de la lógica inexorable de la Politización y en Schmitt se extiende concepción del mundo que considera malo al poder en sí mismo allanando la supremacía de las «potestas indirecta», en fin, aquello que era la emergencia de un modo de acumulación económica aparece en Negri en la forma de Imperio con pretensión de gobernar la vida humana como tal. En cada momento, desde la «época de la estatalidad» hasta la crisis del Estado-Nación, la forma ético-política liberal con sus

⁶⁸⁶ Habíamos referido en varias ocasiones a Roberto Esposito. Sólo señalamos que el filósofo italiano se encuentra entre los que siguen los itinerarios la perspectiva biopolítica iniciada por Foucault, coincidiendo en parte con los recorridos propuestos en la presente indagación. La lectura de Esposito ha sido expuesta en una trilogía que comienza con *Communitas: origen y destino de la comunidad* (*Communitas: origine e destino della comunità*, 1998), sigue con *Immunitas. Protección y negación de la vida* (*Immunitas. Protezione e negazione della vita*, 2002) y finaliza con *Bíos. Biopolítica y filosofía* (*Bíos. Biopolitica e filosofia*, 2004). En *Communitas* se propone analizar un concepto de comunidad desde su significado originario que sigue siendo oscuro a pesar de haberse situado en el centro del debate en los últimos años. Así, cabe esperar que la contradicción entre individuo y comunidad, donde la segunda incorpora un elemento extraño no-propio a la individualidad, y que la modernidad potencia no puede al mismo tiempo encontrar solución de otra forma que no sea a través de la inmunización: «El ‘inmune’ no es simplemente distinto de lo ‘común’; es su contrario, que lo vacía hasta la extinción completa no sólo de sus efectos, sino de su presupuesto mismo. De igual manera, el proyecto ‘inmunitario’ de la modernidad no se dirige sólo contra los específicos *munera* -obligaciones de clase, vínculos eclesiales, prestaciones gratuitas- que pesaban sobre los hombres en la fase precedente, sino contra la ley misma de la convivencia asociativa.» (Esposito, Roberto, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, traducción: Carlo R. Molinari Marotto, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2003, pp. 39-40) Es por ello que para la existencia de la comunidad tiene que haber mecanismos inmunizadores con el fin de conservar su entidad frente a las amenazas. Justamente, este es el tópico central en *Immunitas* que en idéntico sentido que el libro anterior buscará la significación originaria comenzando por el derecho y la teología hasta concluir en la modernidad con la categoría central de «inmunización jurídica». Todo este proceso concluye en el surgimiento de la biopolítica moderna tal como Foucault había señalado: «Se puede incluso afirmar que justamente el progresivo afianzamiento de la metafísica mecanicista y del modelo individualista marca un incremento de sentido en la analogía Estado-cuerpo con una dirección específicamente inmunitaria.» (Esposito, Roberto, *Immunitas. Protección y negación de la vida*, traducción: Luciano Padilla López, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2005, pp. 163) Avanzando en el significado de la biopolítica, Esposito emprende la tarea de deslindar las distintas significaciones más allá de los itinerarios abiertos por Foucault. Por lo demás, lo que resulta importante es comprender que todo este proceso no exclusivamente moderno. Lo que sucede más bien es que se radicaliza a partir de ésta, concluyendo en la política de muerte, la «tanatopolítica». Obviamente que estos itinerarios confluyen en la ideología biopolítica por excelencia, el nazismo, el cual desde el racismo sustancial y la obsesión biologicista lleva al paroxismo el cuidado del cuerpo de la nación mediante mecanismo de higiene racial que no son otra cosa que la persistente inmunización que acompaña al biopoder: «¿Por qué sólo el nazismo volcó la proporción entre vida y muerte en favor de la segunda hasta el punto prever su destrucción? La respuesta que propongo hace referencia una vez más a la categoría de inmunización, ya que sólo esta última deja al desnudo, inequívocamente, el mortífero lazo entre la protección de la vida y su potencial negación.» (Esposito, Roberto, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, traducción: Carlo R. Molinari Marotto, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2006, p. 185) Acerca de las diferencias en la recepción de la perspectiva biopolítica iniciada por Foucault que realizan Agamben, Negri y Esposito, véase Ottavio Marzocca, «Vida desnuda, multitud, carne del mundo: la biopolítica como destino», en *Revista Pléyade*, op. cit., pp. 18-39.

doctrinas políticas y jurídicas han contribuido a fundamentar el dominio y hegemonía de los directos beneficiarios del sistema capitalista, subsumiendo, al mismo tiempo, desde la premisa del Orden cualquier proyecto contestatario. Es por ello que consideramos que la forma ético-política liberal, definida desde la relación entre democracia y derechos humanos, supone el principio normativo de la Civilización capitalista, y mientras por una parte desde sus exigencias sustanciales potencia diversos proyectos emancipatorios, por otra, paradójicamente *los captura y/o clausura en las formas institucionalizadas* del Estado de Derecho.

Si bien con las limitaciones que Negri le señala, la perspectiva biopolítica iniciada por Michel Foucault resulta fundamental para comprender aquellos procesos que devienen de la extensión de la lógica de dominación del capital y la racionalidad hegemónica de las construcciones ético-políticas del liberalismo. Así como con Antonio Negri nos encontramos con una propuesta teórica que ha incorporado las importantes implicaciones de la perspectiva biopolítica, también otro pensador italiano, Giorgio Agamben, se ha embarcado en una ambiciosa investigación: el proyecto *Homo Sacer*. Coincide el tiempo histórico con la indagación *Imperio*, y busca comprender la compleja trama de lo político en Occidente que tiene profundas consecuencias para la pretensión emancipatoria de la sustancia deontológica de la forma ético-política liberal expresada en la democracia y los derechos humanos.

5-La aporía del proyecto emancipatorio moderno en Agamben

a) Nuda vida y poder soberano

Giorgio Agamben revela en su monumental indagación sobre los arcanos del poder en Occidente el carácter *cratoscéntrico* de toda construcción ético-política. A través de una compleja metodología que comprende tanto la utilización de conceptos-límite y de una «teoría de las signaturas» (desde la perspectiva teológico-política), como también el recurso a los paradigmas (desde la estrategia arqueológico-genealógica), el filósofo italiano ha intentado ampliar y corregir la tesis biopolítica iniciada por Michel Foucault para indagar el «punto oculto», decir, ese *arcano fundamental de lo político* sobre el que coinciden «el modelo jurídico-institucional» y «el modelo biopolítico del poder».

Si bien se trata de un proyecto aún inconcluso y sobre el cual se nos hace preciso ser cautelosos con los avances que ha realizado Agamben en su cuarto volumen, lo cierto que podemos apreciar el intrínseco nihilismo que subyace en varias de las tesis fundamentales de su investigación y que tiene importantes consecuencias para la pretensión deontológica de la matriz liberal. Acaso aquí se encuentra una de las diferencias más importantes con Negri, quien se distancia de la pura forma de los arcanos de lo político que no admite referencia a lo real-concreto (en sentido marxista) y menos la posibilidad de contraponer proyectos emancipatorios al presentarse como una especie de consumación ontológica de la postmodernidad y que justamente por esa razón le ha valido críticas.

«Al insertar la dimensión ontológica en el marco de la definición del real, Agamben había dado una imagen sólida de lo posmoderno. Dadas las críticas que hemos hecho, parece que ahora estamos negándole el papel de transbordador del posmoderno, en el pasaje de la deconstrucción a la ontología. Esto no es así. A lo que nos oponemos es a la debilidad traicionada por la incapacidad de poner fin a su obra. No estamos interesados en el momento en que Agamben revela su incapacidad de llegar a la otra orilla y se detiene a mitad de camino. Estamos interesados en las razones por las que no puede hacerlo.»⁶⁸⁷

⁶⁸⁷ Negri, Antonio, «Giorgio Agamben: The Discreet Taste of the Dialectic», en Calarco, Matthew, De Caroli, Steven (Editors), *Giorgio Agamben. Sovereignty and Life*, Stanford University Press, California, 2007, p. 123. (La traducción es nuestra). «By inserting the ontological dimension into the framework of

Pero para Agamben no podría ser de otro modo. Así, en cuanto el liberalismo no es más que una construcción justificadora de determinada dirección política del Estado, en realidad no escapa a la determinación de la estructura efectivamente metafísica de la politicidad que proviene desde la antigua Grecia que había decidido sobre la humanidad del ser vivo del hombre y que más tarde la modernidad reproduce definiendo constantemente qué es lo específicamente humano. Es por ello que cualquier constructo ético-político no puede despojarse de la insalvable tensión entre *nuda vida*-existencia política, no puede ser ajena a la paradoja que atraviesa lo político hasta nuestros días.

Porque hay un rasgo distintivo del poder soberano: la violencia. Se trata, en efecto, de una lógica inveterada del ejercicio de la soberanía, un *factum* de lo político que demuestra continuidad desde su originaria fundamentación. Como hemos visto, el paradigma del estado de excepción revela tal rasgo específico. Pero el estado de excepción (*Ausnahmezustand*) tiene un precedente originario, el *iustitium* romano como paradigma de la capacidad discrecional del poder soberano para suspender el orden jurídico en cuanto tal. No obstante, al mismo tiempo, la potestad esencial del soberano implica a la violencia; de allí que Agamben, siguiendo con su indagación arqueológica de los arcanos del poder, encuentre en el significado del *nómos basileús* el vínculo indisoluble entre violencia y derecho, que, en tal formulación expresan su relación de *indistinción*, hasta considerarla como el «paradigma oculto» que orienta todas las posibles definiciones de la soberanía. A tales categorías le corresponde otra igualmente primordial, es decir, la oscura figura del derecho romano arcaico que el pensador italiano considera como la relación «política originaria»: el concepto de *homo sacer*. Así, podemos apreciar que hubo desde siempre una captura de la vida humana de parte del poder soberano y que se manifiesta en el célebre *derecho a la vida y la muerte* (ya expresado en el antiguo instituto romano *vitae necisque potestas*). Aunque, como hemos apreciado, tal derecho tiene una significación más compleja, que se debe a que a partir del estado de excepción la vida humana en una situación de exclusión inclusiva se encuentra en relación directa con la «decisión soberana».

La modernidad reedita esta lógica de lo político. Incluso, proyectándose hasta la actualidad, lo que sucede es justamente la permanencia y ampliación de aquellos dispositivos originarios de captura de la vida humana. Aquí está la importancia de la *estrategia genealógica* aplicada al campo de las ideas político-jurídicas⁶⁸⁸, lo que le permite a Agamben realizar esta particular conexión entre conceptos y «fenómenos

the definition of the real, Agamben had given a solid image of the postmodern. Given the criticism that we have made, it appears that we are now denying him the role of ferryman of the postmodern, in the passage from deconstruction to ontology. This is not so. What we object to is the weakness betrayed by is inability to bring his work to a close. We are not interested in the moment when Agamben reveals his inability to reach the other shore and stops halfway accross. We are interested in the reasons why he is unable to do so.»

⁶⁸⁸ Existen numerosas contribuciones que destacan la importancia de la perspectiva genealógica para la indagación histórica. Sobre este tema, partiendo de las necesarias advertencias que supone las posibilidades de una ciencia histórica desde la óptica de Foucault y en especial destacando la necesidad de comenzar con un adecuado tratamiento de la filosofía de Nietzsche, véase Oscar Moro Abadía, *La perspectiva genealógica de la historia*, Universidad de Cantabria, Santander, 2006, pp. 31-134. En diversos momentos de nuestra indagación hemos resaltado la importancia de la lectura biopolítica iniciada por Foucault, en especial por su vinculación con los aportes epistémicos que el filósofo francés encuentra en la crítica del conocimiento en Nietzsche. Si se nos permite en este caso, para un intento de articulación de estos itinerarios con la propuesta de Agamben, véase Daniel Inojosa Bravo, «El enfoque epistémico de las perspectivas biopolíticas de Foucault y Agamben. De la crítica nietzscheana del conocimiento y la genealogía, a la arqueología del poder político en Occidente», en *RevIISE. Revista de Ciencias Sociales y Humanas del Instituto de Investigaciones Socio-Económicas*, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de San Juan-Argentina, Vol. 8, N° 8, 2017, pp. 8-18.

históricos positivos». De esta manera, comenzando con las formulaciones de la moderna de la Teoría del Estado como la atribución del carácter absoluto y perpetuo de la soberanía en Bodin (donde Agamben relaciona este último carácter con la figura del *devotus* de los ritos sacrificales romanos que se conecta con el «cuerpo expuesto a la muerte violenta, pero a la vez insacrificable, del *homo sacer*»), el pensador italiano encuentra en la extensión del constitucionalismo la inscripción de la paradójica relación entre poder soberano y *nuda vida*.

De nuevo nos encontramos con la fundamentación de la matriz jurídica hegemónica en Occidente: la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789. Es cierto, como ya lo había señalado el joven Marx, este documento fundacional tiene ambigüedades insalvables. Pero, en realidad, lo decisivo es que con la célebre *Declaración* se inaugura un proceso creciente de inscripción de la *nuda vida* en la racionalidad jurídico-política del poder estatal, y que lejos de pretender la emancipación de la vida humana de toda forma de injusticia, en realidad ha actualizado la potencia de la lógica inmemorial de la soberanía. De este modo, la promesa de dignidad y justicia que la forma ético-político liberal contantemente reivindica está atravesada por una paradoja fundamental, en especial, su discurso de los derechos humanos porque justamente «aseguran la *exceptio* de la vida en el nuevo orden estatal». ⁶⁸⁹

Al mismo tiempo, partiendo de que la vida humana es «fuente y portadora de derechos», su reconocimiento jurídico se combina con otra idea básica de la moderna Teoría del Estado: la soberanía de la nación. Así, *el hecho biológico del nacimiento, la pertenencia a la nación, se constituye como el fundamento del poder político*. El proceso opera a través de la transformación de la *nuda vida* (la vida humana en cuanto tal o *zoé*), en vida humana cualificada («forma de vida» o *bíos*) por el Derecho, por la extensión de la *ratio* jurídica que la incorpora (o captura) mediante el reconocimiento de su dignidad. Resulta por demás evidente que de este modo la democracia moderna y los derechos humanos potencian la lógica biopolítica, contribuyendo a afirmar los dispositivos de gestión-control de la vida humana paradójicamente por medio de la ampliación de un proyecto emancipatorio.

De allí la peligrosa identificación que puede establecerse entre democracia y totalitarismo por la común participación en esta lógica biopolítica radicalizada por la modernidad. Porque el nazismo no es otra cosa que la redefinición de los términos de la ciudadanía que habían sido establecidos por las modernas teorías jurídico-políticas y que, paradójicamente, fueron inspiradas por el «liberalismo doctrinario». Y el nazismo, apelando a la relación que aparece entre derecho, nacimiento y ciudadanía, los combina con dos institutos del derecho romano, *ius sanguinis* e *ius soli*. La fórmula *Blut und Boden* expresa esta particular definición biopolítica de la condición humana, pero que conlleva intrínsecamente su más absoluta inhumanidad cuando progresivamente se transforme en tanatopolítica, y que sucede cuando se establezca que hay un Otro que no pertenezca a tal condición, careciendo primero de *bíos* y luego del derecho a vivir, es decir, al que hay que privar de *zoé*.

Una vez más son los institutos jurídicos los que allanan este proceso, del *Schutzhaft* como un recurso de «policía preventiva» al *Ausnahmezustand* para crear el espacio biopolítico por excelencia, el *Lager*, el que reproduciendo la estructura originaria de la *exceptio* en la modernidad significa justamente, «*el espacio que se abre cuando el estado de excepción empieza a convertirse en regla*». Es por ello que la figura del *Muselmann* nos muestra cómo la política moderna se convierte en la más absoluta biopolítica al

⁶⁸⁹ Para una crítica desde el pensamiento marxista de esta paradoja del programa emancipatorio de los derechos humanos, véase Slavoj Žižek, «En contra de los derechos humanos», traducción: Juan Pablo Bohórquez y María Carlota Ortiz, en *Revista Suma de Negocios*, Vol. 2, N° 2, Bogotá, 2011, pp. 115-127.

reeditar en nuestro tiempo la originaria *nuda vida* del *homo sacer*. De allí que el genocidio del pueblo judío, la política de exterminio perpetrada por los nazis, no puede comprenderse sin aquella lógica biopolítica contenida en los inmemoriales arcanos del poder en Occidente y que la modernidad estuvo lejos de superar. Al contrario, a través del «liberalismo doctrinario», contracara ético-política del capitalismo, se hizo más sofisticada la captura de la vida humana y su puesta a disposición del poder soberano. Una lógica ésta que no es independiente de toda forma política, justamente porque existe un vínculo indisoluble entre soberanía y hostilidad, y que como queda plasmado en las ordenaciones constitucionales, busca proteger al cuerpo político de las amenazas haciendo ineludible la «hostilidad».⁶⁹⁰

Después de todo se trata de la entidad de lo político.⁶⁹¹ Porque existe una importante afirmación agambeniana en lo referido a una serie de categorías como «fuerza-de-ley separada de la ley, el *imperium* fluctuante, la vigencia sin aplicación y, más en general, la idea de una suerte de ‘grado cero’ de la ley» a las que considera «ficciones», por ser vanos intentos de parte del derecho de «incluir en sí la propia ausencia» capturando el estado de excepción. Sin embargo, esto no significa la importancia de esas categorías en la lucha del derecho contra la anomia, e incluso, lo que aparece como problema en tales nociones sería lo que Schmitt entiende por lo político.⁶⁹²

Por ello, si en el contexto contemporáneo el estado de excepción tiende a convertirse en regla, se hace imperioso al pensador italiano considerar el fenómeno de la «guerra civil» o *stásis* partiendo de las aportaciones contemporáneas hasta llegar a las clásicas referencias sobre el tema que complementa una *estrategia genealógica-arqueológica* con una teológico-política recuperando la clásica dicotomía entre *Leviathan* y *Behemoth*. En esta estrategia se trata de analizar el hecho contemporáneo de la «guerra civil» que supone el terrorismo: «La forma que la guerra civil ha adoptado en la actualidad en la historia mundial es el terrorismo».⁶⁹³ Pero se trata de un análisis que se deriva de la lectura biopolítica iniciada por Foucault y continuada por Agamben, y que involucra el reconocimiento de aquellas categorías clásicas con que se inicia el proyecto *Homo Sacer*, es decir, *polis-oikos*, y que deben al mismo tiempo ser articuladas con la extensión de una «gestión económica global» que convive con el inquietante hecho del terrorismo.⁶⁹⁴

Surge una paradoja fundamental en esta dinámica contemporánea que revelan los arcanos de lo político en Occidente. Porque si por una parte Agamben insiste en un problema fundamental de la filosofía de la historia, el fin del animal que pertenece a la especie del *homo sapiens* cuando ha sucedido el proceso histórico del trabajo y la negación (que, al mismo tiempo, implicaría el fin de los «enfrentamientos existenciales» y del hombre como «cuestión abierta»), simultáneamente, por otra, se están reeditando formas de enemistad históricas que se creían superadas, es decir, la radicalización del conflicto en la forma de «guerra civil mundial».

⁶⁹⁰ Penchaszadeh, Ana Paula, «Hostilidad y soberanía. La hospitalidad como problema en la teoría de Giorgio Agamben», en Raffin, Marcelo (Editor), *Estética y política en la filosofía de Giorgio Agamben*, Aurelia Rivera Libros, Buenos Aires, 2015, pp. 155-157.

⁶⁹¹ Lo cierto es que la entidad de lo político que hemos visto con Schmitt puede ser apreciado en relación con diversos aportes como los de Agamben y Foucault. Por cierto, es lo que intenta un notable estudio de Andrea Cavalletti sobre la especificidad de lo político schmittiano en relación con el contexto de su elaboración, en especial con la compleja cuestión de la definición del extraño, del Otro que lleva a una peligrosa asimilación con el racismo. Sobre este tema, véase Andrea Cavalletti, *Mitología de la seguridad. La ciudad biopolítica*, traducción: María Teresa D’Meza, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2010, pp. 239-259.

⁶⁹² Agamben, *Estado de excepción*, op. cit., p. 101.

⁶⁹³ Agamben, Giorgio, *Stasis. La guerra civil como paradigma político (Homo sacer II, 2)*, traducción: Rodrigo Molina Zavalía-revisión: Flavia Costa, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2017, p. 32.

⁶⁹⁴ *Idem*, p. 33.

b) Inoperosidad de toda obra humana

La captura de la vida humana operada por el poder soberano es la clave para comprender el proyecto agambeneano. Si esta particular relación ha signado la política occidental desde siempre y se ha manifestado en los más diversos dispositivos político-jurídicos, cabe considerar que existe una estructura primordial que le interesa sacar a luz al pensador italiano. Se trata, en efecto, de una estructura esencial, la «estructura de la máquina gubernamental», que constituye el fundamento de todo edificio ético-político y condiciona cualquier proyecto normativo hasta el extremo de colocarlo en una tensión insalvable con su pretensión emancipatoria.⁶⁹⁵

Como lo señala Andrea Cavalletti, se puede apreciar en este tema la influencia del mitólogo italiano Furio Jesi. El concepto central utilizado por Agamben, si bien de forma indirecta, es el «‘modelo de la máquina mitológica’» elaborada por Jesi, el cual en su formulación original busca capturar la «sustancia del ‘mito’, la pura y ya inalcanzable experiencia festiva de los antiguos».⁶⁹⁶ Así, el modelo de Jesi es central para comprender algunos desarrollos fundamentales del proyecto *Homo Sacer*, justamente por las consecuencias que se deducen de su aplicación y que lleva a que, superando la ciencia del mito y de la antropología, se pueda avanzar hacia una zona donde la política se hace inescindible de la ontología. Agamben le da un giro novedoso a las categorías de Jesi combinándolas con la «estructura de la excepción o del bando, o bien con la ‘estructura originaria’ que incluye a través de la suspensión», con lo cual «la máquina parece hallar su automatismo vital». A partir del instrumental conceptual de Jesi, la indagación agambeneana sobre los arcanos del poder en Occidente tendrá su centro de referencia en el paradigma de la máquina, permitiendo ampliar los alcances de la primera aproximación esbozada en *Homo sacer I*.⁶⁹⁷

Pero hay algo más. Un aspecto importantísimo para comprender el límite de la sustancia deontológica de la forma ético-político liberal desde el proyecto *Homo Sacer*. Se trata de la indagación sobre el *Reino y la Gloria* que tiene un «verdadero corazón teórico», el capítulo VIII, algo que ya el mismo Agamben anticipa en la citada «Premisa». En ese capítulo aparece una de las ideas centrales del libro, la imagen del trono vacío, es decir, la *heitomasía tou thronou*, que quiere significar la «inoperosidad» a la que el poder somete todas las obras humanas. E incluso, en este momento decisivo del proyecto agambeneano, aparece con fuerza la necesidad de articular los diversos momentos de la producción del

⁶⁹⁵ Hemos insistido a lo largo de la presente indagación sobre la lógica de captura de la vida humana por parte del poder soberano y las exigencias de la economía capitalista. Las respectivas perspectivas biopolíticas de Negri y Agamben intentan comprender justamente esta dinámica tal como estamos analizando. Pero lo cierto es que resulta importante tener presente esta particular característica del poder: la «captura». Al mismo tiempo, se trata en efecto, de ir más allá de una conceptualización de «captura» como exclusivo dispositivo del poder político (léase, institucional, estatal), para en cambio definirlo a partir de una red de dispositivos que no solo agarran o sujetan, sino que también confinan, normalizan y producen subjetividad, en fin se trata de una «modalidad de gestión de lo viviente». Por lo tanto, como concepto abierto y sujeto a diversos aportes, «la captura se entiende como un modo heterogéneo de operar, una forma de concebir el ordenamiento de lo social que puede practicarse de diversos modos, una tecnología, entre otras, que incide en las subjetividades y en los espacios». En este tratamiento resulta fundamental los conceptos de «captura» y «dispositivo» en Foucault y Agamben. Para un pormenorizado análisis de este tema, véase Ignacio Mendiola Gonzalo, «El dispositivo de la captura: espacios y cuerpos bajo el signo de la excepcionalidad», en *Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social*, Vol. 16, N° 1, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 2016, pp. 83-111.

⁶⁹⁶ Cavalletti, Andrea, «El filósofo inoperoso», traducción: Mercedes Ruvituso, en *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, N° 9, Buenos Aires, 2010, p. 53.

⁶⁹⁷ *Idem*, p. 55.

filósofo italiano, en particular de aquellos textos que tratan sobre el problema de la «potencia sin obra» y que resulta central para el abordaje de este nuevo enfoque del proyecto *Homo Sacer*. Parece, además, que desde siempre Agamben ha estado buscando la forma de desvelar este arcano del poder político, es decir, la inoperosidad y que, a pesar de todos sus engaños, constituye el fundamento, el quicio, sobre la que se asienta la máquina gubernamental.⁶⁹⁸

«Bajo este aspecto, entonces, *El Reino y la Gloria* amplía realmente el instrumental epistemológico de *Homo sacer I*, ya que si en aquel libro la vida ‘vida desnuda’ aparecía a la vez capturada y excluida por el derecho, dentro y fuera del orden jurídico, ahora -cuando el poder es tanto gestión como majestad, gobierno y espectáculo- la vida desnuda aparece como resultado de una exclusión preliminar, de una operación más amplia y capaz de operar una división en la vida misma aislando y reteniendo su potencia inoperosa. [...] La tesis de *Homo sacer I* -la producción del cuerpo biopolítico (es decir, de la vida desnuda) es ‘la prestación original del poder soberano’- se cumple (y se funda) en la tesis nueva y verdaderamente ‘abstracta’: la inoperosidad es la sustancia política de Occidente, el nutriente glorioso de todo poder».⁶⁹⁹

Por ello, los desarrollos que hemos considerado sobre la primera parte del proyecto agambeniano adquieren sentido desde el concepto de inoperosidad que tiene profundas consecuencias para la pretensión emancipatoria de cualquier edificio ético-político. Se debe a que la inoperosidad de cualquier obra humana a la que somete la máquina gubernamental culmina colocando en entredicho la politicidad del hombre. Agamben se había interesado por estas implicaciones aporéticas de una tesis insinuada por Aristóteles⁷⁰⁰, llevando al pensador italiano a articularla con aquellas consideraciones que hiciera acerca del fin de la Historia de Kojève y sobre la potencia política del «ser genérico» en Marx. Desde una lectura teológico-económica cabe esperar que lejos de pretender que al final el hombre aparezca «capaz no de una política, sino de una economía» y que «la historia sea entonces, en última instancia, un problema no político sino ‘de gestión’ y ‘de gobierno’». No hay un *bíos* político con referencia a la *polis*, sino que la creatura humana se identifica con una *zoé aiónos* o vida eterna que entra en el «paradigma del *oîkos*».⁷⁰¹

Como expresión epocal del fin de la «época de la estatalidad» las sombrías conclusiones que hemos apreciado en *L'aperto* tienen que entenderse desde el intento sistemático que realiza Agamben por comprender las implicaciones de la lectura biopolítica iniciada por Foucault.⁷⁰² Desde la tesis de kojèveana, que sigue la lectura de Hegel y Marx, el proceso de oposición a lo real mediante el trabajo concluye en la negación de aquella potencia que constituiría el rasgo distintivo de lo humano. Esto es lo que destaca la teología económica, es decir, la extensión de la administración y gestión eficaz sobre la sociedad. Acaso la entera propuesta ético-política agambeniana dependa de cómo resolver esta aporía fundamental que se plantea cuando se saca a la luz este arcano

⁶⁹⁸ *Idem*, pp. 51-52.

⁶⁹⁹ *Idem*, p. 56.

⁷⁰⁰ En este sentido, para una mayor precisión del significado de la inoperosidad a partir de la discusión del pasaje de Aristóteles, véase Giorgio Agamben, *La potencia del pensamiento*, traducción: Flavia Costa y Edgardo Castro, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2007, pp. 465-480.

⁷⁰¹ Agamben, *El Reino y la Gloria...*, *op. cit.*, pp. 16-17.

⁷⁰² Acerca de esta compleja articulación que aparece en la obra de Agamben entre biopolítica, inoperosidad y fin de la Historia, véase Marcelo Raffin, «Figuras de la subjetividad en el pensamiento de Giorgio Agamben», en *Estética y política en la filosofía de Giorgio Agamben*, *op. cit.*, pp. 9-29. Igualmente, para un análisis de los conceptos de vida, biopolítica y gubernamentalidad en Foucault y su recepción en Agamben, Esposito y otros exponentes de esta línea de indagación, véase Maria Muhle, «Sobre la vitalidad del poder. Una genealogía de la biopolítica a partir de Foucault y Canguilhem», en *Revista de Ciencia Política*, Vol. 29, N° 1, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2009, pp. 143-163.

del poder soberano que está comprometido en volver inoperosas todas las obras humanas.⁷⁰³

Acaso con ello pueda resolverse uno de los interrogantes que están al comienzo de la indagación del filósofo italiano que deviene del escándalo que le despertara a De la Boétie el hecho de la «servidumbre voluntaria». Precisamente, estas consideraciones son las que nos permite entender lo que Agamben señala al finalizar este primer volumen de la serie *Homo Sacer*. Allí el autor adelanta una serie de conclusiones que establecen claramente su mirada escéptica de la matriz política demoliberal. La primera de estas conclusiones cuestiona el corazón de la ilusión liberal en todas sus formas al «poner en entredicho cualquier teoría del origen contractual del poder estatal», lo mismo que todo intento de fundar el poder apelando a alguna especie de identidad; la segunda, como lógica consecuencia del desvelamiento de los arcanos de lo político en Occidente, supone que desde siempre la política occidental ha sido biopolítica, algo que impide fundar las «libertades políticas en los derechos del ciudadano»; por último, la tercera conclusión, que según creemos es la más compleja y polémica del autor, trata sobre una redirección de la mirada que cuestiona el significado del espacio público tal como tradicionalmente lo han entendido los modelos de las ciencias humanas, incluso la arquitectura y el urbanismo, una lectura que «arroja una sombra siniestra» sobre tales modelos y en cuyo centro está una *nuda* vida que, aunque «transformada y más humana en apariencia», es la misma que «definía la política de los grandes estados totalitarios del siglo veinte».⁷⁰⁴

Es a partir de estas relaciones que el proyecto agambeniano cobra sentido, es decir, por su referencia a la politicidad del hombre, su carácter de ser político, y su conexión con la desarticulaciones producidas por la metafísica occidental. O, precisando mejor el significado de la indagación *Homo Sacer* desde los vínculos entre filosofía y política, la cuestión es saber por qué la «‘politización’ de la nuda vida es la tarea metafísica por excelencia» y cómo ha operado el proceso de aislar la *nuda* vida de la «multiplicidad de formas de vida concretas», un proceso que de modo similar ha llevado a cabo la metafísica occidental con el ser puro o *haplos*, son, de hecho, estos «conceptos vacíos e indeterminados los que parecen custodiar sólidamente las llaves del destino político de Occidente».⁷⁰⁵

Se desprende de esta tesis un gesto permanente del poder político que indica una paradoja insalvable: puesto que si bien por una parte reconoce dignidad a la vida humana (mediante la democratización y ampliación de los derechos), por otra está

⁷⁰³ Agamben en la «Premisa» de *El Reino y la Gloria* no sólo destaca la importancia decisiva de ese capítulo VIII, sino que, también anticipa en sigilosos términos el tópico central que tratará en el volumen IV del proyecto *Homo Sacer*: «Contra el énfasis ingenuo sobre la productividad y sobre el trabajo, que por mucho tiempo ha impedido a la modernidad acceder a la política como la dimensión más propia del hombre, aquí se devuelve la política a su inoperosidad central, es decir a aquella operación que consiste en volver inoperosas todas las obras humanas y divinas. El trono vacío, símbolo de la Gloria, es lo que hace falta profanar para hacer lugar a algo que, por ahora, apenas podemos evocar con el nombre de *zoé aïonos*, vida eterna. Y cuando la cuarta parte de la investigación –dedicada a la forma-de-vida y al uso– esté terminada, podrá aparecer bajo su luz propia al sentido decisivo de la inoperosidad como praxis específicamente humana y divina.» (Agamben, *El Reino y la Gloria...*, op. cit., p. 12) En cualquier caso, en términos de Agamben, se trata de mecanismos de inscripción de la *zoé* en los cálculos del poder político. Es por eso que, en otro de sus trabajos, siguiendo la línea de indagación de lo sagrado, sugiere la necesidad de superar la idea limitada de la secularización que supuestamente ha separado lo religioso-sagrado de lo político. Entiende que el poder sigue revestido de lo sagrado aún en la secularización moderna. En consecuencia, se debe profanar su sacralidad para devolver su uso y disponibilidad a los directos interesados, «una vez profanado, lo que era indisponible y separado pierde su aura y es restituido al uso». (Agamben, Giorgio, *Profanaciones*, traducción: Flavia Costa y Edgardo Castro, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2005, p. 102)

⁷⁰⁴ Agamben, *Homo sacer. El poder soberano...*, op. cit., pp. 230-231.

⁷⁰⁵ *Idem*, p. 232.

decidiendo constantemente un umbral en el cual más allá de sus límites existe una vida que al no ser políticamente relevante puede ser eliminada sin cometer delito. Toda sociedad ha tenido sus *homo sacer*, sus «hombres sagrados». Porque si ingenuamente se cree que esta lógica ha sido superada por los logros civilizatorios de las sociedades occidentales contemporáneas, lo cierto es que Agamben considera que por lo contrario dicha lógica se amplía en los Estados nacionales convirtiendo a la *nuda vida* en el lugar privilegiado que sostiene sus políticas.

Nuestro recorrido por las categorías fundamentales del proyecto *Homo Sacer* nos lleva a comprender mejor aquellas «conclusiones provisionales» que indicamos.⁷⁰⁶ Si quedaría claro el porqué de la postura escéptica con respecto a la forma ético-política liberal, al mismo tiempo, no debería haber dudas de los interrogantes que quedan planteados en relación con el nexo entre filosofía y política. Lo que aparece en cuestión en tales articulaciones y des-articulaciones de esos «conceptos vacíos e indeterminados» es nada más y nada menos que el *status* de la ontología, su «enigma» como dice Agamben.

Las mismas posibilidades pueden encontrarse si relacionamos la propuesta de Antonio Negri con la indagación de Giorgio Agamben sobre los arcanos del poder político en Occidente con el fin de tensionar los postulados ético-políticos de cualquier ordenación institucional.⁷⁰⁷ Como la investigación agambeniana tiene una gran influencia de Carl Schmitt, lo que significa que puede apreciarse a su vez las consecuencias que tiene para la idea del *zoon politikon* cuya potencia transformadora es capturada por que la *máquina política del poder soberano*, lo que supone, como hemos visto, el fin del hombre de la especie *homo sapiens* y cuyo proceso sólo resulta cognoscible desde una Filosofía de la Historia. Únicamente de esta manera sería accesible la decisión originaria que funda históricamente un edificio ético-político y su programa normativo, al recurrir a una compleja metodología que combina la estrategia arqueológico-genealógica con la perspectiva teológico-política.

Puesto que la política se reduce a mera Administración según la tesis biopolítica foucaultiana que siguen Agamben y Negri, como sólo se limita a la protección de la vida animal del ser antropomorfo, significando con ello el triunfo de la *Politisierung*, es decir, de aquél proceso inevitable que señalara Weber y que el mismo Schmitt en parte recepta cuando anuncia el *Leviathan* ha entrado en una crisis definitiva por la acción de las «potestas indirecta», en fin, como la Administración triunfa indefectiblemente una vez consumada la modernidad en su derrotero complejo y contradictorio que el joven Marx anticipa sin resignarse nunca al fin del *zoon politikon*, en definitiva, como decimos no obstante el triunfo de la Politización aparece una radicalización del conflicto en su versión más extrema: la violencia política. Con el fin de la «época de la estatalidad» que, no obstante, recrea funciones Policiales inéditas para combatir las amenazas, surge una

⁷⁰⁶ Si bien, como hemos señalado, trasciende a nuestra indagación explorar las posibles alternativas a esta captura de la vida humana y la consecuente despolitización a la que arriba los proceso biopolíticos inaugurados por la modernidad, lo cierto es que en algunos de los exponentes que hemos abordado aquí aparecen ciertas propuestas a favor de construir formas de resistencia frente al poder. Sobre este problema, en especial en los modos de resistencia y lucha, así también como la exigencia de una nueva política en Foucault y Agamben, véase Diego Ezequiel Litvinoff, «Teorías contemporáneas del sujeto. De la crítica de la concepción esencialista a las estrategias para resistir el poder», en *HYBRIS. Revista de Filosofía*, Vol. 6, N° 1, Santiago de Chile, 2015, pp. 43-57.

⁷⁰⁷ Acaso sea interesante colocar en relación la lógica de la excepcionalidad no sólo en sus determinaciones político-jurídicas, sino también a partir de los inevitables condicionamientos de un contexto socioeconómico. Si se nos permite, sobre este tema véase Daniel Inojosa Bravo, «Lo político desde la excepcionalidad política y socioeconómica», en Muraca, Matías, Andriotti Romanin, Enrique, Groth, Terrie (Comps.), *Teoría y práctica de la política. Argentina y Brasil: nuevas formas de la dependencia, nuevos desafíos para el desarrollo*, Universidad Nacional General Sarmiento-Prometeo Libros, Buenos Aires, 2010, pp. 223-237.

paradoja insalvable para la forma ético-política liberal. De este modo, la democracia, la ciudadanía y los derechos están lejos de ser un *universal* (he ahí una de las falacias del normativismo democrático), son, más bien, un *particular universalizado*, una forma *histórica y espacial* de entender el *arcano fundamental* de la política occidental: todo orden ético-político no es otra cosa que la forma normativa que asume históricamente la *concreta lucha por el poder*.

6- Conclusiones

Desde los recorridos que hemos propuesto en la presente investigación, cabe esperar que aquellas complejas tramas del tiempo histórico que se han abierto con la modernidad están lejos de encontrar en la forma ético-política liberal alguna posibilidad de articulación acorde a la pretensión emancipatoria de sus postulados. El «liberalismo doctrinario» está más fuerte que nunca. No hay Crisis que pueda poner en riesgo a los directos beneficiarios del sistema ni tampoco la posibilidad de una revisión de los supuestos fundamentales de su Concepción del Mundo.

Arribamos a tales afirmaciones luego de analizar las dinámicas de la *Civitas* liberal desde la «época de la estatalidad» hasta el período de crisis de la soberanía del Estado-Nación que representan la dimensión institucional de la sustancia deontológica: democracia y derechos humanos. Con el fin de realizar una lectura crítica de la matriz liberal habíamos propuesto una serie de desarrollos teóricos de los autores seleccionados para comprender el límite de su pretensión emancipatoria.

Cualquier tratamiento de la forma ético-política liberal no puede desentenderse de una perspectiva crítica. Como las reivindicaciones emancipatorias del liberalismo están atravesadas por diversos dispositivos que limitan su programa normativo, se hace preciso, pues, una mirada que permita acceder a tal lógica dicotómica. La propuesta resultaría pertinente sobre todo si tenemos en cuenta el debate sobre la politología que se han dado en los últimos años y que ha significado un cuestionamiento a las posibilidades epistémico-teóricas de los paradigmas del siglo pasado que estuvieron fuertemente influidos por el positivismo.⁷⁰⁸ Tal vez, aquello que era una esperanza para la

⁷⁰⁸ Una reflexión importante acerca de la situación de la politología durante ese periodo la realiza Klaus von Beyme. Es cierto, afirma el politólogo alemán, con el creciente proceso de diferenciación y complejidad social resulta imposible «la idea de ‘una ciencia, un método, un paradigma teórico’». Con el advenimiento de «la teoría política postmoderna» a través del «desencantamiento del Estado» y el concepto de poder pierde la sustancia que tenía en las versiones clásicas y ahora ya no es posible el «principio de una *pirámide autoritaria del poder*». (Beyme, Klaus von, *Teoría política del siglo XX. De la modernidad a la postmodernidad*, traducción: Jesús Alborés, Alianza Editorial, Madrid, 1994, p. 27) Incluso, la crítica postmoderna brinda una serie de tópicos comunes que significan la crisis de la política en cuanto tal y de la politología en particular: «desustancialización del poder», «radicalización de la crítica a la tecnocracia», «intensificación del concepto de pluralismo», «fin de la teoría de la revolución», «revalorización de las minorías y crítica del principio de mayoría» y «fin de las teorías de legitimación». (*Idem*, pp. 181-182) Justamente, Robert Alford y John Friedland, pretendiendo dar cuenta de la complejidad del concepto de poder en la misma época, insisten en un estudio ya clásico en una clasificación del poder teniendo en cuenta la perspectiva teórica: el paradigma pluralista y el poder situacional en términos de influencia, la teoría dirigencial y el poder estructural de la dominación del Estado y las corporaciones, y la perspectiva clasista y el poder sistémico de la reproducción de las relaciones sociales de explotación. (Alford, Robert, Friedland, John, *Los poderes de la Teoría. Capitalismo, Estado y Democracia*, traducción: Jorge Platigorsky, Ediciones Manantial, Buenos Aires, 1991 p. 17) Con todo, aún en ese contexto de fragmentación, relativismo e incluso impugnación de los diversos aportes de la teoría política, se llama la atención sobre la importancia de los problemas epistemológicos y el rechazo a cualquier simplificación de los complejos problemas teóricos de la Ciencia Política. (Cf. Marsh, David y Stoker, Gerry (Editores), *Teoría y Métodos de la Ciencia Política*, traducción: Jesús Cuellar Menezo, Alianza Editorial, Madrid, 1997, pp. 293-301)

politológica⁷⁰⁹ finalmente ha desembocado aunque exageradamente en lo que se ha denominado como «la tragedia de la Ciencia Política»⁷¹⁰, algo que bien vale señalar para que se comprenda lo que queremos proponer como lectura crítica de la forma ético-política liberal.

Como hemos visto, en una elección como ésta lo que aparece en juego es una determinada forma de entender el saber, que, además, abra la posibilidad de un punto de vista que cuestione esa “mirada” contemporánea que tiene que ligar todo conocer a la *empiría* y a sus condiciones de *posibilidad práctica*. Esta “mirada” actual es la herencia que los enfoques politológicos contemporáneos han recibido del positivismo. El mismo Nietzsche, ya en su tiempo, se enfrentaba con lo que consideraba falsedades, sin concesiones, como corresponde proceder ante aquello que se presenta absolutizado.⁷¹¹

Veamos el problema desde otro lugar. Una lectura bastante diferente al tratarse de una perspectiva teológico-política, la de Eric Voegelin. Al promediar el siglo XX, en pleno auge de las corrientes politológicas positivistas y filopositivistas, el pensador alemán llamaba la atención sobre el *vacío* al que están sometidos los estudios sobre la política. Consideraba que al ser toda sociedad política una existencia histórica, la comprensión de sus principios tenía que incluir una «teoría de la historia». Es decir, lo importante es trascender la mera *descripción* de las «instituciones representativas», de las instituciones existentes, que culmina siempre en una defensa de los principios sobre los cuales se sustentan, en tanto perciben su época histórica como *estable*, así, si se piensa en nuestro tiempo, sorprende la paradoja de percibirla en *crisis*, mientras es *estable* la creencia en los principios de la democracia.⁷¹²

⁷⁰⁹ Para una panorámica de la situación de la Ciencia Política a fines del siglo XX, véase Edward Tarnawski, «A la espera de un cambio conceptual en la Ciencia Política», en *Revista de Estudios Políticos*, N° 82, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993, pp. 31-65.

⁷¹⁰ Sobre esta crítica al *status* epistémico-teórico de la politología contemporánea, véase Danilo Zolo, «La ‘tragedia’ de la Ciencia Política», traducción: César Cansino, en *Revista Temas y Debates*, N° 14, Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Rosario, Rosario-Argentina, 2007, pp. 51-69.

⁷¹¹ En el caso del positivismo, una de las «ideas modernas» que denuncia, está representado por aquellas escuelas que se limitan a la descripción-constatación, que se caracterizan por pretender decirlo todo y no decir nada, por una escasa profundidad, por su *collage* de conceptos y tradiciones teóricas. Nietzsche, con su «gusto más exigente», es el que nos advierte sobre el «*baratillo*» empirista: «Hay en esto *desconfianza* frente a estas ideas modernas, hay falta de fe en todo lo que se ha construido ayer y hoy; hay quizá, mezclado con lo anterior, un ligero disgusto y sarcasmo que ya no soporta el *bric-a-bric* (baratillo) de conceptos de la más diversa procedencia, que es la figura con que hoy se presenta a sí mismo en el mercado el denominado positivismo, hay una náusea del gusto más exigente frente a la policromía de feria y el aspecto más harapiento de todos estos filosofastros de la realidad, en los cuales no hay nada nuevo y auténtico, excepto esa policromía.» (Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, introducción, traducción y notas: Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 30) Debemos advertir que las célebres expresiones nietzscheanas «perspectiva de rana» y «perspectiva de pájaro» adquieren un sentido muy definido y cuyos alcances son importantes en la obra del filósofo alemán. Estos alcances también están planteados en la interpretación foucaultiana del pensamiento de Nietzsche que hemos analizado, y que se manifiesta en relación con una crítica del conocimiento que fue decisiva en el comienzo del período genealógico en la producción del pensador francés.

⁷¹² Voegelin, Eric, *La nueva ciencia de la política*, traducción: Joaquín Ibarburu, Katz Editores, Buenos Aires, 2006, pp. 13-14. Así se rebaja la ciencia política a ser una «criada de los poderes existentes», algo que el positivismo ha acentuado al aceptar como evidente solamente la experiencia, la mera “realidad”. El propósito del trabajo de Voegelin es que la ciencia política tenga conciencia de los principios que constituyen los fundamentos de los «poderes existentes». Una propuesta como ésta tiene que implicar necesariamente una filosofía de la historia, en la que los principios que sustentan la política tengan *significado*, para que la politología tenga conciencia de esos principios independientemente de su contenido de época, de su historia semántica y sus preocupaciones del momento. Se trata de superar la obra destructora del positivismo. Si bien la proliferación de los estudios politológicos han ampliado el

Porque, como hemos apreciado, el objetivo que ha guiado nuestra indagación ha sido justamente intentar sacar a luz las grandes paradojas que signan a la forma ético-política liberal. Hemos intentado comprender cómo se mantienen esas aporías fundamentales desde las contribuciones específicas de Marx, Weber, Schmitt, Negri y Agamben. De esta manera, entre las conclusiones a las que arribamos, si por una parte aparece el predominio de la Política devenida en Administración, por otra, nos encontramos una realidad que incluso la misma matriz liberal produce al potenciar lo Político en formas de negación del Otro. Estamos en una paradoja fundamental.⁷¹³ No podemos dejar de considerar que es desde el reconocimiento de esta contradicción donde resulta posible realizar una lectura crítica de la forma ético-política liberal.

Si bien desde cada uno de los pensadores que hemos abordado se puede realizar una crítica epistémico-teórica, también consideramos que es posible articular estos itinerarios con otras perspectivas contemporáneas sobre la democracia y los derechos humanos. Tal es el caso de la propuesta de Eduardo Grüner para una crítica de la concepción liberal de democracia desde una «*ontología práctica*» accesible desde la «complejidad de lo real», y de la visión igualmente crítica de Joaquín Herrera Flores de la matriz liberal desde una «filosofía impura de los derechos humanos» que emerge de una «metodología relacional» y una «visión compleja»:

- Para Eduardo Grüner, la politología contemporánea está atravesada por la despolitización. Se trata de un saber de época, que responde a un mundo carente de certezas provocada por la nueva dinámica del capitalismo tardío. Tal es la actitud intelectual de los denominados estudios culturales, que también se han ocupado del estudio de los derechos con sus propias herramientas conceptuales. Unos estudios culturales que han tendido una fuerte influencia en los últimos años.⁷¹⁴

Digamos que, en general, tal ha sido la actitud intelectual en el abordaje de los temas culturales, es decir, desaparece lo socioeconómico como una dimensión fundamental, mientras que la realidad es meramente “cultura” o forma “lingüística” sólo entendible desde la comprensión hermenéutica. La realidad social es meramente “textual”, al margen del interés socioeconómico y la propiedad. El poder (también el económico y no sólo el político), su dinámica e influencia en los procesos sociales desaparece de los estudios e indagaciones en ciencias sociales. Se trata de concebir a la sociedad, y con ella sus objetos culturales, como una “totalidad articulada”, que llevaría a entender la realidad social en

conocimiento de diversos problemas, lo cierto es que se ha perdido la «conciencia de esos principios». (*Idem*, p. 16)

⁷¹³ De estas paradojas que atraviesa a la forma ético-política liberal nos da cuenta Rancière. No sólo son las amenazas de los enemigos a la democracia como conquista civilizatoria occidental, sino también la insatisfacción que provoca por su impotencia frente a las oligarquías. El pensador francés nos ofrece una interesante reflexión sobre la democracia y el odio que genera a comienzos del siglo XXI. Sobre este tema, véase Jacques Rancière, *El odio a la democracia*, traducción: Irene Agoff, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2006, pp. 103-138.

⁷¹⁴ Grüner, *El fin de las pequeñas historias...*, *op. cit.*, p. 66. Slavoj Žižek, considera que en la actualidad era «pospolítica» del «“fin de las ideologías”» se ha despolitizado la economía, es decir, se ha supuesto su realidad sin cuestionarla, sin discutir sus alcances y limitaciones, y su factor condicionante en la discusión y decisiones que tengan que ver con los “objetos culturales” como lo son los derechos. (Žižek, *El espinoso sujeto...*, *op. cit.*, pp. 376-377) Para el autor un saber tan limitado de lo social es propio de los que denomina como los partidarios de la «política de la identidad» y de las «nuevas formas de política». Esos propugnadores, en realidad, tienen en sus posturas algo de «inauténtico», ya que no cuestionan críticamente la realidad, y se muestran inactivos frente a «lo que realmente importa». Žižek en consecuencia señala: «De modo que, en lugar de celebrar las nuevas libertades y responsabilidades generadas por la ‘segunda modernización’, es mucho más crucial concentrarse en lo que sigue siendo lo mismo en esta fluidez y reflexividad globales, en el motor de esta fluidez: la lógica inexorable del capital.» (*Idem*, p. 377)

una relación compleja con un sistema de clases sociales y, por ende también, en vinculación con el sistema social de producción, la esfera económica. Es decir, estrategias como la del formalismo y los estudios culturales llevaría a excluir del análisis, el lugar *constitutivo*, estructural-totalizador, que tiene para el sistema la diferenciación entre propiedad y no propiedad de los medios de producción, los beneficios del excedente económico y la posición de poder que suponen su posesión.⁷¹⁵

Para el pensador argentino, esta es la consumación de la modernidad que ha producido una escisión entre, por una parte, lo político como instancia «antropológicamente originaria y socialmente fundacional», una «*ontología práctica*» que se desprende de la idea de *zoon politikon*, y, por otra, la política como una práctica institucional que se agota en el Estado, una obra de profesionales, técnicos o especialistas que actúan en un ámbito específico, el estatal, de gestión-administración de los asuntos humanos. De la política, obviamente que tanto Maquiavelo como Weber han expresado con perspicacia su carácter técnico, pero, en la lógica de la modernidad sin dudas el contractualismo y la idea del contrato son las que consuman tal racionalidad. Esta escisión ya estaba presente en la antigüedad, pero es en el mundo moderno el que lo lleva a *status* “normal” y que se expresa en el modo de dominación del capitalismo a través de su «supresión fetichista» de lo político por medio de la política. Pero, vale decirlo, tal separación es tan antigua como la política misma, que remonta incluso hasta sus precedentes griegos. Lo que sucede, en realidad, es que la modernidad ha radicalizado tal ruptura, incluso se trata de su rasgo distintivo en tanto y en cuanto expresa «una necesidad ‘estructural’ de la dominación y la hegemonía ideológica burguesas».⁷¹⁶

Marx es el que mejor ha comprendido esta paradoja. La imposibilidad de «fundar el Orden de la Ciudad sólo en el Uno y su Razón» excluyendo lo «Múltiple», separando y negando lo que originariamente son «dos *modalidades* del Ser de lo social».⁷¹⁷ Como el «liberalismo individualista» está obstinado en preservar el Orden resulta obvio que reclame Política. Pero, como lo hemos apreciado, la modernidad ha desatado una serie de fuerzas sociales que no dejarán de demandar beneficios del sistema y que son tan heterogéneas y diversas como la complejidad creciente de la Civilización capitalista. Se potencia el antagonismo, el enfrentamiento y los desafíos al orden establecido. De esta manera, a la Política como esfera del Orden se opone lo Político como la dimensión del Conflicto.

Se trata de una conocida distinción que se ha ido extendiendo en los últimos años y que tiene diversos aportes con el fin de esclarecer una tensión irresoluble que atraviesa toda construcción ético-política. La contribución de Eduardo Grüner resulta valiosa para realizar una lectura crítica de la concepción de la democracia en la forma ético-política liberal desde una «*ontología práctica*», al asumir aquellas «modalidades» que tensionan el «Ser de lo social».⁷¹⁸

⁷¹⁵ Grüner, *El fin de las pequeñas historias...*, op., cit., pp. 86-87.

⁷¹⁶ Grüner, Eduardo, *La Cosa política o el acecho de lo Real*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2005, pp. 81-82.

⁷¹⁷ *Idem*, p. 105.

⁷¹⁸ Según Roberto Esposito en el «Prefacio» a *Categorías de lo impolítico* (*Categorie dell'impolitico*, 1988) estos interrogantes siguen vigentes. Porque, se pregunta el autor, ¿es posible abordar un interrogante como éste, propuesto decididamente desde la filosofía política, en un contexto en el que las «certezas apodícticas» de la ciencia política y el normativismo de las «éticas públicas» no le dan lugar a una reflexión sobre lo impolítico?; no es sólo eso, se sigue preguntando Esposito, ¿cómo dar un debate semejante en un contexto en el que se alzan «divisiones metodológicas entre ciencia, teoría y filosofía de la política a autores sin un estatuto disciplinario real, y hasta decididamente indisciplinados», que no se resuelven por la política, la filosofía, la teología o la literatura, y que se sitúan al margen de «toda teoría de los modelos, fuera ella descriptiva o normativa»? (Esposito, Roberto, *Categorías de lo impolítico*, traducción: Roberto Raschella, Katz Editores, Buenos Aires, 2006, pp. 7- 8)

Tratándose de la tensión entre la política y lo político, acaso puede pensarse en una restitución como la que pretende Antonio Negri del «*poder constituyente*» que ha sido desplazado por el «*poder constituido*». Pero Grüner va más allá. Al mismo tiempo, siguiendo a Jacques Rancière, el pensador argentino señala que con Platón comienza el gesto de institucionalizar la Política, un acto por el cual para establecer un determinado orden se debe excluir la acción *constituyente* del *demos*. Ahora en la *polis* ese *demos* es «la parte que no tiene parte», y, justamente, por eso «la *democracia*, pues, en un sentido ‘sustancial’, ‘ontológico’, es el *objeto imposible* de la política: es lo político vuelto ‘causa perdida’ de la política». ⁷¹⁹

Acaso sea Aristóteles el que mejor había comprendido que la democracia resulta imposible, que, incluso, siendo un realista, a lo sumo puede combinarse con otros regímenes en una constitución mixta. No obstante, como agudamente observa Grüner, se hace preciso realizar una aclaración importantísima para el significado originario de democracia: el *demos* no es precisamente el pueblo o una mayoría como la recuperación del liberalismo nos quiere hacer creer. *Demos* más bien indica a los pobres. ⁷²⁰ Y como los pobres son la mayoría la democracia es el gobierno (o poder) de una mayoría no socialmente aventajada con respecto a una minoría: los ricos. ⁷²¹

Se comprende que esta significación originaria de la democracia resulte incómoda para el «liberalismo doctrinario». Y es lo que sucede con el populismo contemporáneo, por ser aquella experiencia política que coloca en tensión los postulados demoliberales. ⁷²² Porque

⁷¹⁹ Grüner, *La Cosa política...*, op. cit., p. 83.

⁷²⁰ *Idem*, pp. 83-84.

⁷²¹ Según Bobbio, la *politia* es una mezcla entre democracia y oligarquía, y ocupa un «espacio vacío», es un «esquema abstracto» en la teoría aristotélica de los regímenes políticos. La cuestión para el tratadista italiano es dilucidar en qué consiste la diferencia entre democracia y oligarquía. Tal diferencia se encuentra en el criterio adoptado por Aristóteles para distinguir estos regímenes que no está en el número de sus gobernantes sino el reparto de la propiedad, es decir, el acceso a la tierra, la distribución del suelo. De ese acto primordial, fundacional, derivan todas las formulaciones posteriores de una constitución política. La diferencia se encuentra en la «condición social» de los que detentan el poder, no se trata, por lo tanto, de un criterio cuantitativo sino cualitativo: «El criterio que Aristóteles utiliza para distinguir la oligarquía y la democracia de ninguna manera es el genérico criterio numérico, sino uno con mucho más cuerpo: la diferencia entre ricos y pobres.» (Bobbio, Norberto, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, traducción: José F. Fernández Santillán, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1996, pp. 40-41) Si se nos permite sobre este tópico, véase Daniel Inojosa Bravo, «Consideraciones sobre los vínculos entre lo político y lo normativo en Aristóteles», en *Revista Lege De Ferenda*, Departamento de Ediciones y Publicaciones de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de San Juan, San Juan-Argentina, 2011, pp. 71-86.

⁷²² Aparece una experiencia política contestataria de las formas democráticas liberal-burguesas: el populismo. Es cierto, el populismo es una categoría problemática, tanto por los múltiples significados como por sus polémicas utilidades en el lenguaje político cotidiano. De nuestra parte, intentaremos comprender el populismo desde una serie de notas diferenciadoras que, en su especificidad, le darían a este fenómeno político una identidad propia frente a otras experiencias históricas. En este sentido, si el populismo es un fenómeno estrictamente sociológico, si surge en contextos de crisis, de deslegitimación de un determinado orden sociopolítico, si han existido populismos de izquierda o derecha, conservadores o revolucionarios, democráticos o autoritarios, agrarios o políticos, y si esta panoplia que ha presentado el populismo es tan variada que se hace imposible su comprensión, lo cierto es que hemos preferido orientar la comprensión del populismo desde la distinción política-político. Con el fin de esclarecer conceptualmente el fenómeno, existen una serie de aportes fundamentales de Ernesto Laclau, Chantal Mouffe y Benjamín Arditi. Sobre este tema, véase Francisco Panizza, (Comp.), *El populismo como espejo de la democracia*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009, pp. 51-132. La apelación al pueblo como unidad orgánica y experiencia histórica desde el poder, la construcción de una identidad a partir de la integración simbólico-cultural es otra de las notas diferenciadoras del populismo. La reivindicación al pueblo no es una mera «expresión ideológica», sino que implica una «relación real entre agentes sociales», que desde las «demandas populares» construye una lógica agregativa, una «lógica de la equivalencia», a diferencia de la *ratio* liberal que, desde «demandas democráticas» construye un «lógica

si algo caracteriza al populismo es la conflictividad que se construye desde una *parxis reivindicativa* que articula liderazgo, gobernados y demandas sustantivas. El populismo es, precisamente, una *lógica de lo político*, un modo de institución de lo social que tiene su especificidad: se trataría de una de *praxis* de democracia radical contestataria del proceduralismo de las formas democráticas liberal-burguesas.⁷²³

Así, el momento ético-político del liberalismo burgués es un «ficcionalismo normativista» que oculta una lógica de dominación de sujetos concretos. Por eso, el populismo afirma también su lógica: frente al átomo aparece lo colectivo, en lugar del individuo lo social, en vez del ciudadano aparece el pueblo. La politicidad del populismo, su carácter de *lógica política*, está, en términos de Laclau, en su capacidad de «la construcción de fronteras internas y la identificación de un ‘otro’ institucionalizado», cabe decir, en nuestros términos el «individualismo posesivo» de la burguesía capitalista.

- En el caso de los derechos humanos esbozaremos a continuación una mirada complementaria a la que nos ofrece Grüner: la «visión compleja de los derechos humanos» desde una «metodología relacional» propuesta el filósofo del derecho Joaquín Herrera Flores. Se trata, en efecto, de una lectura crítica que parte de abordar a los derechos desde su complejidad histórica que suponen, y que desde una «*ontología de la potencia*» resulta próxima a una concepción de lo histórico como «*ontología práctica*» atravesada por la idea de lo político y de la conflictividad propia de toda construcción ético-política.

La filosofía jurídica y política del tratadista español Herrera Flores constituye un aporte inestimable dentro de las perspectivas críticas del derecho.⁷²⁴ Su obra resulta importantísima para una perspectiva política de los derechos humanos, brindando no sólo

de la diferencia». (Laclau, Ernesto, *La razón populista*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2005, pp. 97-104)

⁷²³ Estas apreciaciones no pueden desconocer las advertencias sobre el fenómeno del populismo. Si de nuestra parte nos interesa destacar aquello que tensiona la lógica populista, justamente para comprender el límite de las construcciones institucionales liberales, lo cierto es que resulta pertinente considerar los riesgos que supone la *praxis* populista. A partir del balance crítico de las justificaciones y críticas que ha recibido el fenómeno populista, sobre el riesgo que suponen las apelaciones a la totalidad y la dinámica de radicalización del conflicto en clave schmittiana, véase José Luis Villacañas Berlanga, *Populismo*, La Huerta Grande Editorial, Madrid, 2015, pp. 65-74.

⁷²⁴ Existen diversas escuelas que abordan el estudio de los derechos humanos. Si bien, su tratamiento han predominado las contribuciones desde la ciencia del derecho, lo cierto es que ha habido importantes aportes de otras ciencias humanas, como la filosofía, la politología, la economía o la sociología. La ciencia del derecho se ha enriquecido con una perspectiva multidisciplinar, aunque resulta dificultoso establecer con relativa claridad alguna lectura epistémico-teórica que asuma la complejidad que supone su tratamiento. En realidad, lo que sucede desde los últimos años es un cuestionamiento a los enfoques tradicionales sobre los derechos humanos. (Cf. Pérez Luño, Antonio-Enrique, *Lecciones de Filosofía del Derecho. Presupuestos para una Filosofía de la Experiencia Jurídica*, Mergablum Edición y Comunicación, Sevilla, 1999, pp. 140-143) Dentro de la teoría del derecho encuentran un lugar destacado las teorías críticas del derecho de influencia marxista y neomarxista, en algunas de sus vertientes más destacadas. (Cf. Coelho, Luiz Fernando, «Política y Legitimación: el punto de vista de la Teoría Crítica del Derecho», traducción: Alfonso de Julios Campuzano, en *Revista Travesías. Política, Cultura y Sociedad en Iberoamérica*, Año 1, N° 1, julio-diciembre, Universidad Internacional de Andalucía, Sede Iberoamericana Santa María de la Rábida, Huelva, 1996, pp. 167-187) Además, existe una importante reflexión crítica sobre la situación de los derechos humanos a comienzos del siglo XXI. Nos referimos a los aportes de Boaventura de Sousa Santos en relación a las «tensiones» que atraviesan a los derechos humanos. Por lo demás, aclaramos que de nuestra parte nos interesan especialmente aquellas que se originan por la radicalización del «individualismo posesivo» según el tratamiento que le hemos dado a esta expresión. Sobre este tema que estamos señalando, véase Boaventura de Sousa Santos, *Derechos humanos, democracia y desarrollo*, traducción: Carlos Francisco Morales de Setién, Colección Dejusticia, Bogotá, 2014, pp. 37-64.

los recursos para captar la complejidad de cualquier constructo normativo del Estado de Derecho, sino también, en nuestro caso, herramientas útiles para sacar a luz la lógica que subyace en la forma ético-político liberal que estamos analizando.

Por lo demás, la perspectiva de Herrera Flores tiene un lento trabajo de gestación que comienza con su indagación sobre la Escuela de Budapest, estableciendo con ello una lectura que tiene su fundamentación en el marxismo.⁷²⁵ Desde allí se llega a una «*visión crítica, integral y contextual*», en la cual busca superar tanto el «normativismo analítico y abstracto» como el «sociologismo que desconoce la dimensión normativa de lo jurídico».⁷²⁶ Asimismo, la propuesta epistémico-teórica no puede comprenderse sin los fundamentos establecidos en aquella primera indagación en la cual resulta central una «estructura analítica» que se fundamenta desde la relación entre «trabajo-necesidades-valores», donde adquieren también importancia la «ideología» y la «alienación humana» analizando todo desde las intrínseca dinámica que deviene de la *praxis* transformadora del trabajo humano y que rechaza cualquier «acercamiento dogmático y ontologista del ser social».⁷²⁷

Por una parte, la perspectiva inaugurada por el filósofo español representa una distancia crítica de los fundamentos de la matriz liberal, por otro, representa también una concepción de lo jurídico que cuestiona el parcelamiento del saber en disciplinas autónomas que resultan funcionales a la lógica de acumulación capitalista. Frente a ello, la propuesta busca captar la complejidad que supone la doble dimensión institucional-normativa y socioeconómica-material de los derechos humanos. Con lo cual, en crítica al liberalismo, se trata de desvelar «los presupuestos racionales» que se presentan como Universales al desplazarse la consideración de lo contextual, lo histórico-concreto, en definitiva, de lo que se presenta como «lo no situado, lo no diferente, lo no histórico». De esta manera, contra la «razón liberal» que se muestra como una «*fuerza compulsiva de los hechos*» en una especie de «*naturalismo*», la perspectiva crítica aborda los derechos humanos situándolos desde el «*espacio*», la «*pluralidad*» y el «*tiempo*».⁷²⁸

Se trata, en efecto, de una «visión compleja de los derechos humanos» que está en las antípodas del normativismo juricista, es decir, el producto jurídico de la forma ético-política liberal que al mismo tiempo cumple la función de protector-promotor de los directos beneficiarios en la economía de mercado. De esta manera, como exigencia fundamental, esta perspectiva compleja asume un carácter decididamente político que se opone radicalmente a la antipolítica liberal que privilegia lo privado bajo las máscaras de una «racionalidad» y que concibe a los derechos humanos como «derechos de propietarios».⁷²⁹

⁷²⁵ Para comprender esta fundamentación desde la perspectiva neomarxista de la Escuela de Budapest, véase Joaquín Herrera Flores, *Los derechos humanos en la Escuela de Budapest*, Editorial Tecnos, Madrid, 1989.

⁷²⁶ Perdomo Castaño, Carlos Alberto, *Derechos fundamentales a medias e integralidad de los derechos*, Defensoría del Pueblo-Imprenta Nacional, Bogotá, 2011, pp. 59-60.

⁷²⁷ *Idem*, p. 60.

⁷²⁸ Herrera Flores, Joaquín, «Hacia una visión compleja de los Derechos Humanos», en Herrera Flores, Joaquín (Editor), *El vuelo de Anteo. Derechos Humanos y crítica de la razón liberal*, Palimpsesto-Derechos Humanos y Desarrollo, Editorial Descleé de Brouwer, Bilbao, 2000, p. 25.

⁷²⁹ *Idem*, p. 25. Es preciso destacar que este conjunto de categorías que componen tanto la «filosofía impura» y la «metodología relacional» se articulan en una propuesta que busca captar la complejidad de los derechos humanos. La perspectiva se denomina «diamante ético» como un marco pedagógico, de acción y también axiológico, es decir, como un guía ética con una decidida impronta política. (Cf. Herrera Flores, «Hacia una visión compleja de los Derechos Humanos», en *El vuelo de Anteo...*, *op. cit.*, pp. 31-42) Para una versión más amplia sobre el «diamante ético», sus presupuestos gnoseológicos y la articulación con una propuesta ético-política emancipadora, véase Joaquín Herrera Flores, *La reinención de los derechos humanos*, Editorial Atrapasueños, Sevilla, 2008, pp. 107-138

Como el «liberalismo doctrinario» persiste en los supuestos fundamentales de su concepción del mundo, se sigue que sea preciso una crítica a sus versiones contemporáneas en la dirección de una crítica cultural.⁷³⁰ De ello se desprende que tras el velo de neutralidad y racionalidad, el liberalismo persista en su legitimación de los poderes fácticos, llevando a la pasividad, a la inacción y, en consecuencia, a la aceptación del estado de cosas. Una lectura crítica de los derechos humanos no puede, pues, desligarse de una «*ontología de la potencia*», cabe decir, una afirmación de una perspectiva epistémico-teórica y de un proyecto ético-político que vaya más allá de las falacias el «liberalismo doctrinario» que suponen en última instancia unas «metafísicas u ontologías trascendentes».⁷³¹

De esta manera, podemos apreciar que la lectura del pensador español sobre los derechos humanos que exige la recuperación de la política desde una «*ontología de la potencia*» resulta compatible con la «*ontología práctica*» propuesta por Eduardo Grüner. La sustancia deontológica democracia-derechos humanos como programa emancipatorio democracia-derechos humanos apropiado por el liberalismo se nos aparece bajo una perspectiva que no sólo problematiza tal pretensión, sino que también señala su indecible límite.

De allí que, según creemos, la perspectiva de Joaquín Herrera Flores en su exigencia de lo contextual, lo histórico-concreto, sería concurrente con los recorridos que hemos propuesto en los pensadores de la «época de la estatalidad» como Marx, Weber y Schmitt, y los de la crisis del Estado Nación como Negri y Agamben. Si esta consideración resulta acertada en el caso Marx y Negri, justamente, por tratarse de pensadores que, como hemos visto, nos ofrecen una perspectiva crítica de la matriz liberal al considerarla en relación con la dimensión material del capitalismo, lo mismo podemos afirmar de las respectivas lecturas de la *Politisierung* weberiana, la hegemonía del *pathos* antipolítico del liberalismo en Schmitt y la lógica de captura de la vida humana desde los arcanos del poder soberano en Agamben.

⁷³⁰ Sobre este problema, véase Joaquín Herrera Flores, «Cultura y derechos humanos: la construcción de los espacios culturales», en *Revista Científica de Información y Comunicación*, N° 5, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2008, pp. 26-72.

⁷³¹ Cf. Herrera Flores, *La reinención de los derechos humanos*, op. cit., pp. 69-72

Conclusiones Finales

Al comienzo señalábamos que toda construcción ético-política se instituye desde un *principio normativo* que presupone una *decisión originaria* acerca de lo incluido y excluido. No hay forma política que pueda sustraerse a dicha tensión. Porque siendo la antinomia orden-conflicto lo que anima el derrotero histórico de los regímenes políticos, se trata con ello de comprender la aporía que la fundamenta y le da su significado esencial.

Como lo hemos apreciado desde las contribuciones que abordamos, el liberalismo no sólo adquiere este rasgo, sino que, tal vez, lo acentúa inéditamente en la historia. El hecho que sea forma del poder, cabe decir, forma ético-política que se sostenga en la afirmación deontológica de la democracia y los derechos humanos, va a significar también la promoción de una cultura que ha informado la sociedad en su conjunto en la ilusión de su ideal emancipador.

Pero, como hemos visto, dicha construcción normativa no sólo resulta funcional a los intereses de la burguesía capitalista, sino que, paradójicamente, contiene un poderoso *pathos* antipolítico que radicaliza el individualismo en toda la sociedad. Al mismo tiempo, como una especie de círculo vicioso que se retroalimenta una y otra vez, de esta «convicción moral o jurídica» el liberalismo extrae su impronta para acentuar y ampliar aquella decisión originaria de los poderes fácticos, directos interesados en el *statu quo* político-jurídico fundacional.

Hoy no tendríamos objeción si afirmáramos que la forma ético-política liberal, el Estado Liberal de Derecho, tiene como premisa central la legitimación del «individualismo posesivo» de la tradición iusnaturalista. Si sólo se puede concebir a los derechos humanos en la contemporaneidad por su referencia concreta con el advenimiento del individuo moderno, se debe justamente a que la escuela del derecho natural no hizo otra cosa que constar este hecho en una filosofía coherente de gran influencia.

Es lo que capta la crítica del joven Marx a los fundamentos normativos de la forma ético-política liberal, lo mismo que Schmitt en su crítica al individualismo moderno que repercute en el *pathos* antipolítico de la burguesía en una ideología consecuente: el «liberalismo individualista» que todo convierte en «asuntos privados». Se trata de algo que ya lo habíamos insinuado al comienzo: en los inicios de la modernidad, Marx, a partir de la contraposición entre lo concreto y lo abstracto, posiblemente haya encontrado la clave para comprender la gran paradoja que atraviesa a la forma ético-político liberal hasta nuestros días.

Porque la *Declaración* de 1789 encierra una contradicción entre lo privado (*les droits de l'homme*) y lo público (*les droits du citoyen*). Es decir, que lo privado subordina a lo segundo, porque los «derechos del hombre» postulan una falsa universalidad, tratan sobre el hombre parcial y egoísta de la sociedad civil. Los derechos del *citoyen* son pura sofística. Proponen una universalidad ilusoria, son meros instrumentos al servicio y protección de los derechos del hombre. El ser social del hombre es aparente, de hecho, la sociedad sólo está para proteger al individuo, y lo que es más importante según el joven Marx, el único vínculo que cohesiona, que enlaza las partes, es la necesidad, la mutua concurrencia de intereses privados. Mientras el «espíritu político» se separa de la sociedad civil (se constituye como esfera autónoma), ese hombre de la sociedad civil es el verdadero *homme*, en tanto que el hombre *citoyen* resulta simple abstracción, mero artificio moral.

Con el pensador de Tréveris se proyecta hasta el presente una tradición que acepta un presupuesto ético al momento de comprender las determinaciones de la *Civitas* burguesa. Así, cuando esta actividad vital del hombre no puede realizarse, cuando el trabajo humano no puede expresar su esencia o bien cuando su producto no le pertenece, en ese caso, según Marx, se produce la *alienación*: el *trabajo enajenado* o, también, el *trabajo forzado*. La *alienación* es a favor de otro, el capitalista, el burgués propietario de los medios de

producción. Por ello, la *alienación*, la explotación del hombre por el hombre, es un producto necesario de la existencia de la *propiedad privada*. Sólo la abolición de este derecho burgués fundamental puede reconciliar al hombre consigo mismo, la ficción que significa los *droits de l'homme* encuentra pleno sentido cuando lo que ha buscado legitimar es, precisamente, la dominación del hombre por el hombre.

En el capitalismo el hombre es reducido a una «existencia natural», a ser pura existencia física. El sistema capitalista animaliza al hombre al limitar su potencialidad humana (su esencia, el «ser genérico» la de su actividad consciente abierta a la universalidad) a la simple reproducción de su cuerpo. La lógica ético-política del Estado burgués en realidad oculta la más brutal dominación de una *señoría de hecho* históricamente inédita, y, lo que es aún más grave: busca presentarse como la fiel expresión de un progreso humano que al fin nos acerca el reino de la libertad.

Además, así como el hegelianismo con su poder de pensamiento negativo podía ser puesto al servicio de un proyecto emancipador a pesar de las derivaciones conservadoras de los hegelianos de derecha y que junto a otros factores permiten comprender los particularidades del liberalismo alemán del siglo XIX, lo cierto es que al mismo tiempo marca un gran contraste con el kantianismo que poco podía satisfacer las inquietudes del joven Marx durante sus años estudiantiles.

Por lo que hemos señalado, acaso no puede haber mayor distancia entre la pretensión emancipatoria de la forma ético-política liberal y las condiciones de lo real-concreto. A cada intento histórico por realizar su programa normativo, le sigue la premisa del Orden de los directos interesados en los beneficios de la Civilización capitalista. Si en la «era de la estatalidad» la misma democracia se manifiesta incompatible con el liberalismo, lo cierto es que en que se confiaba en el potencial crítico del *zoon politikon*. Lo que significará intentos por ampliar los derechos e incorporar a amplios sectores excluidos por la vía de la democratización de la sociedad de masas.

No obstante, como hemos visto, esta posibilidad le resulta inadmisibles a Weber porque la lógica de la racionalización-burocratización produce justamente lo contrario. Siendo el liberalismo el fundamento doctrinal de la democracia contemporánea, cualquier especie pregonada actualmente por el democratismo, tienen el mismo trasfondo ético-político. Hay, en tal sentido, intentos de matices, ciertas reservas o aprensiones en los enfoques de la democracia, pero, cuando se trata extraer todas sus consecuencias, se des-vela su *pathos* liberal-burgués: la promoción del *homme* egoísta que no busca otra cosa que el goce de derechos.

Esta lógica es posible porque Weber fue capaz de reconocer la inevitable tendencia del Estado y el capitalismo moderno (lo mismo que aquellas éticas de inspiración religiosa que orientan una conducta «vocacional-aspiracional» o bien una conducta «sensitivo afectiva») a reforzar la afirmación del individualismo. Porque únicamente en la modernidad se da una cultura que acentúa un creciente proceso de «individuación» que trastoca para siempre la relación del individuo con la sociedad. De allí en más, a partir de esta fractura histórica, las coordenadas de lo político se modifican sustancialmente.

Es por ello que la democracia no potencia lo político. La democracia es un expediente utilitario, un «*modus procedendi*» que funciona como su consumación, su mecanismo inhibitorio. Limitando la *praxis* política a sus postulados fundamentales, a sus universalismos garantizados por el Estado de Derecho, confinando la acción a las condiciones del orden establecido, es esperable que todo se reduzca a la solución de problemas técnicos para servir a las necesidades del sistema. De allí aparece la particular simbiosis entre Democracia, Economía y Administración. Asimismo, desde esta combinación se deriva la lógica que reniega de lo político, y, con las debidas precisiones

del caso, éste es también el significado de la *Politisierung* weberiana, el imperio ilimitado a la racionalidad técnica.

Del mismo modo, la tesis weberiana puede comprenderse como el proceso de racionalización del mundo que tiene origen en una *Kultur* concreta pero que logra imponerse progresivamente como *Zivilisation* universal y que para Schmitt culmina en el triunfo de la antipolítica, la victoria de una «moral y una concepción del mundo individualista-humanitarista». De ello se deduce que el *pathos* liberal exige para imponerse lo que Marx había señalado como rasgo distintivo del capitalismo, es decir, la autonomización de esferas aparentemente diferenciadas, que en Weber son consecuencia de la extensión de la racionalización, mientras que Schmitt lo destaca precisamente para señalar la invalidación de la esfera de la política.

No obstante, la paradoja democrática contemporánea no puede entenderse sin esta fractura que deviene de los inicios de la modernidad. Contradicción que se expresa en una realidad en la que conviven Estado de Derecho y excepcionalidad jurídica, democracia y exclusivismo social, emancipación ilusoria y servidumbre real. Pero no una convivencia paradójica propia de cualquier construcción normativa. De lo que trata dicha contradicción es que la matriz liberal, teniendo como presupuesto el «individualismo posesivo», las promesas emancipatorias son a medida de los «poderes indirectos» que se reservan para sí aquella posibilidad de decidir sobre lo incluido y lo excluido.

Por ello, en una realidad que, por su dinámica de “apartamiento” de lo político, de atomización y refugio en lo privado, tiende a desplazar lo que realmente importa: que lo político liberal es aquella instancia de deciribilidad de *voluntades concretas* con fines de exclusiva dominación. Porque, en efecto, se trata de voluntades concretas que impulsan un sistema civilizatorio a cuya comprensión se abocan Marx y Weber, que, al mismo tiempo Schmitt no puede dejar de adscribir a un drama histórico abierto por la rebelión de la criatura humana contra toda Forma.

Como Schmitt sitúa sus reflexiones en la «época de la estatalidad», sus ideas están estrechamente relacionadas al momento histórico de consolidación del Estado moderno como dimensión jurídico-política del capitalismo occidental. La *Civitas* liberal adquiere en este periodo la fundamentación ético-política que conocemos y que encuentra su substancia deontológica en la combinación (y mutua implicación) entre democracia y derechos humanos.

Si la pretensión emancipatoria de su programa normativo no puede sustraerse al límite que supone el *factum* de la *decisión originaria* que en un momento histórico la fundara, resulta por lo demás problemática la administración del conflicto. Lo que supone, al mismo tiempo, una permanente reedición de una lógica antagónica que la atraviesa, aunque, vale decirlo, no expresan ninguna afirmación “heroica” de la política sino que sólo son “contradicciones” fácilmente asimilables por el sistema.

De este modo, la realización de cualquier reivindicación superadora resulta imposible. Algo que se está en la sustancia del liberalismo, o sea, que sus variantes, versiones o matices, o incluso combinaciones no debe engañarnos. El verdadero liberalismo, es decir, su «concepto puro» es aquél que acertadamente señalara Schmitt: el «liberalismo individualista». Toda afirmación de la matriz liberal, el reconocimiento de cualquier derecho, de todas sus versiones de Justicia, no puede desconocer que su sentido e intencionalidad originaria es la de custodiar y promover los beneficios de los directos beneficiarios del sistema. La sustancia del liberalismo expresada institucionalmente en una forma ético-política resulta siempre la proyección del *pathos* de la burguesía.

Como la pretensión emancipatoria de la matriz liberal es imposible, el resultado no puede ser otro que la privatización de lo público, cabe decir, de una negación de lo político. Schmitt concluye, en efecto, que el liberalismo no puede tener una auténtica

teoría de la política a causa de que dirige todo recelo al Estado y cualquier forma de poder que se ejerza sobre el individuo. Tampoco hay promesa emancipatoria ni auténtica representación en el parlamentarismo, ese remedo liberal de la democracia. Como el pensador alemán no deja de ser crítico con respecto a los presupuestos de la matriz liberal, no puede tampoco considerar como propiamente política ninguna construcción ético-política del «liberalismo individualista»: ni su concepción del Estado, ni el parlamentarismo, ni su concepto de político.

Es por ello que una de las tesis más importantes de Schmitt es aquella que considera que con la modernidad aparece una *religión de lo privado*, y que se fundamenta en la propiedad privada convertida en asunto sagrado. De allí que no sorprenda que sea justamente en esta época donde surge *una cultura política que condena como malo al poder en cuanto tal*. Como proyección de este *pathos* se puede comprender que siendo el liberalismo una concepción ético-política, tenga que sostener una lógica paradójicamente antipolítica. La extensión de esta religión de lo privado tiene que confluir en una *posse* anti-política que parte de un axioma incontrovertible, “la política es algo malo”. La política es intrínsecamente maligna, es aquella esfera en la cual priman el abuso de poder, la corrupción y la mentira. Este dualismo supone que si la política es sinónimo de esos disvalores, es porque la antipolítica afirma tácitamente valores como la libertad, la honestidad, y la verdad. Es así como la compleja trama de la política es simplificada por una especie de la moral, por la preceptiva de *la Moral* de los Universales.

No obstante, si el «individualismo posesivo» que ha logrado conformar una Civilización resulta el fundamento o quicio sobre el que se asienta la forma ético-político liberal, no puede pretender que sus constructos normativos revistan universalidad. Al contrario, el significado de la democracia y los derechos humanos se han constituido en cada momento como expresión epocal del dominio burgués. Los universales del liberalismo proyectados a la esfera pública no son otra cosa que la demonización de lo público y que tienen de contracara la santificación de lo privado devenido en religión.

El fin de la «época de la estatalidad» termina por consolidar esta tendencia. El liberalismo triunfante se adapta a las nuevas exigencias de un mundo complejo. Con la reconfiguración de Estado de Derecho, la incorporación de nuevas declaraciones de derechos y la legitimación de la democracia frente a toda forma de autoritarismo, se fortalece la proliferación de formas jurídicas de derecho privado que consolida el dominio incuestionable de las «potestas indirecta» y la propagación de una mentalidad privatista.

Algo que podemos apreciar evidentemente con Marx, pero que en Negri se asume desde la indagación sistemática entre extensión de la lógica capitalista moderna y las doctrinas político-jurídicas que la legitiman: a cada afirmación de los procesos de dominio del capital expresado en la mutua implicación y coexistencia de la «subsunción formal» «subsunción real», le sigue el intento de universalizarlo mediante la producción de una hegemonía, cabe decir, la subjetivización de las conquistas ético-políticas de la democracia y los derechos humanos.

Tanto en Negri como en Agamben sus respectivas lecturas comienzan con el importantísimo aporte epistémico-teórico de Michel Foucault. Continuando la tarea iniciada por el filósofo francés por elaborar una «genealogía del Orden Burgués», recurren a su compleja estrategia hermenéutica que, como hemos visto, resulta fundamental para reconocer el límite de la forma ético-política liberal.

Y si bien cualquier aproximación al pensamiento de Foucault deja innumerables interrogantes, lo cierto es que el significado de la genealogía y el paradigma y el modo en que se vinculan desde la lectura biopolítica constituyen un instrumento eficaz para sacar a luz la compleja relación entre estructura ético-política y lo real-concreto. La concepción nietzscheana-foucaultiana del conocimiento ofrece herramientas útiles para comprender la

relación entre poder y saber, es decir, sobre lo que Foucault llama la «política de la verdad», sugiriendo que para comprender de qué se trata el conocimiento no hay que aproximarse «como filósofos, sino como políticos». De este modo, la «pregunta por el poder» del «método genealógico» permitiría acceder a la compleja trama de que ha tenido lugar en el desarrollo de la matriz liberal en la modernidad.

Siguiendo a Foucault, los intentos de Negri y Agamben buscan ir más allá de las lecturas de la «época de la estatalidad», de los modelos semióticos que se concentraban en formas apaciguadas del diálogo, también de aquellas lecturas inspiradas en la dialéctica hegeliana que interpretan la historia como «teogonía» a partir de sistemas conceptuales prefijados. También de los tradicionales enfoques de la teoría del Estado que se concentraban en los análisis de la constitución o la soberanía, o, también de las lecturas marxistas que lo hacen desde el estudio de los «aparatos del Estado».

Pero hay un recurso valioso de la perspectiva marxista del Estado. Nos dice que la burguesía deviene por su éxito como clase «en continuo movimiento», tiene que incorporar a toda la sociedad en su concepción del mundo. De hecho, la condición de posibilidad de su hegemonía depende de esa incorporación. La sociedad civil, los organismos privados, ocupa un lugar central. Pero es el mismo Estado Capitalista con su estructura ético-política, la democracia, la que se erige como el más eficaz instrumento de la hegemonía burguesa. La creencia en las posibilidades emancipatorias de los derechos de ciudadanía, la ilusión de que en el ejercicio periódico de tales derechos se forma parte del autogobierno de la sociedad, la fe en la común pertenencia a la Nación o el Pueblo, en fin, la adhesión a todas esas ideas instaladas en el «‘sentido común’» de los dominados son el medio más poderoso que cuentan los directos beneficiados del sistema, más poderoso aún que los instrumentos de dominación económica (la sociedad económica) o política (la sociedad política o Estado-aparato gubernativo).

Justamente, a partir de estas inquietudes y siendo el liberalismo la ideología biopolítica por excelencia, se comprende que Negri indague acerca de su origen paradójico y contradictorio que se expresan originariamente en aquellos dispositivos concretos del poder de la *sociedad disciplinaria*, que significa un poder que tiene por objeto el invadir la vida, sometiéndola cada vez más a los cálculos del poder estatal.

Negri desde sus primeros trabajos, con una perspectiva en principio cercana al historicismo, progresivamente ampliará sus análisis críticos incorporando múltiples herramientas teóricas. En cada una de las periodizaciones aparece la matriz liberal para justificar las formas de dominación del capitalismo. A través de las ideas políticas de teoría del Estado hemos podido comprender que su significado ético-político en realidad supone su función reguladora de la lógica de dominio del capital, que esta función se ha mantenido inalterable y que, al mismo tiempo, reviste nuevas formas en el momento histórico de decadencia del Estado-Nación. Del mismo modo que Schmitt, para el filósofo italiano no hay posibilidad para la democracia ni para cualquier pretensión normativista del liberalismo que vacía las instituciones públicas de su carácter político para colocarlas al servicio de la hegemonía de las «potestas indirecta». Acaso no deba sorprender que aquellos pensadores del fin de la «era de la estatalidad» como Negri, lleguen a la conclusión que la lógica biopolítica imperial tiene por objeto la gestión-administración del «bíos social mismo», justo en el momento cuando se hace imposible cualquier proyecto emancipatorio.

Sin embargo, paradójicamente en la era imperial se mantiene el concepto de soberanía con modificaciones sustanciales. Con el surgimiento de la forma política imperial y la aparición de una *soberanía global*, emerge una «nueva forma de *soberanía carente de exterior*» donde el modelo de aplicación está subordinado a las estrategias estatales de seguridad. De ello surge otra paradoja insalvable, esos mismos dispositivos del derecho

internacional con pretensión de una ética universalista y humanitaria conviven contradictoriamente con formas jurídicas del momento de conformación o consolidación del Estado, los conceptos de *guerra justa* y estado de excepción.

Del mismo modo, Agamben ha intentado continuar con las trazas foucaulteanas en un tópico central como lo es la discrecionalidad del poder frente a la vida humana. Se trata del gran interrogante que deviene de la transformación cualitativa que señala Foucault de las coordenadas políticas del mundo clásico tal como alguna vez las formulara Aristóteles: si el hombre es un animal «capaz de existencia política», en la modernidad será un animal «en cuya política está puesta en entredicha su vida como ser viviente».

El liberalismo y sus conquistas civilizatorias no escapa a sus determinaciones. Y si bien nadie duda, afirma Agamben, que no se deba negar los esfuerzos y conquistas de la democracia a favor de la dignidad humana, sin embargo, de lo que se trata es de comprender que, si bien es cierto que la cosmovisión democrática se muestra triunfante, en cambio aparece incapaz de salvar a la *zoé* que supuestamente debería liberar. Hay buenas razones para ser escépticos. Porque con las actuales reediciones del conflicto extremo en la forma de *stásis* o guerra civil no habría motivos para ser optimistas. Como lo hemos apreciado también en Negri, la lógica policial del Imperio recurre a institutos jurídico-políticos que tensionan los derechos más elementales, asimilándolos peligrosamente a conceptos de otras épocas. La consecuencia es la «banalización de la guerra», su utilización como «instrumento ético». Lo que conlleva a una extensión del concepto schmittiano del estado de excepción, una criminalización del Otro que desconoce sus *status* de enemigo hasta el extremo de considerarlo *Hors-la-loi* y *Hors-l'humanité*.

Agamben, al mismo tiempo, ha insistido en la *contradicción fundamental* presente en la doble lógica del poder. De la paradoja entre, por una parte, el discurso programático de la democracia, y, por otra, la de una realidad atravesada por el imperio del poder soberano. Es decir que mientras el programa normativo de la democracia tiene como fin la emancipación humana a través de la realización de los derechos y las libertades por el ejercicio de la participación y la ciudadanía, también ese programa aparece firmemente unido a una realidad conflictiva que sobrepasa las *formas* institucionalizadas de la política.

Ahora bien, si esta pretensión democrática se sitúa en contextos de profundas desigualdades socioeconómicas aparece la emergencia de una lógica paradójica con los *señoríos de hecho*. Se trata de una lógica de exclusión de los derechos y de inclusión de la mera vida natural. Se trata, para decirlo en términos agambenianos, de formas de excepcionalidad que condicionan la posibilidad misma de la vida *humana*. Aparece, desde este punto de vista, una doble relación de inclusión-exclusión, la del poder político y la del poder económico con la vida humana. La primera es la que permite la reproducción del poder político, la segunda posibilita la reproducción del capital, pero ambas son excepciones a los derechos, exclusión del *bíos* e inclusión de la *zoé*, reducción de la condición humana a la vida natural, a la *vida biológica* en sentido estricto.

En la lógica de dominio que animaliza al hombre, la que atiende a la reproducción del cuerpo por el mínimo de subsistencia, cobra importancia la lectura de Marx. O sea, la mirada acerca de esos mecanismos que hacen que la vida humana sea empobrecida, reducida en sus potencialidades a pura existencia física, sometida a poderes muy reales que poco tienen que ver con la prometida emancipación del programa normativo del Estado de Derecho.

Como decíamos, el enfoque de la biopolítica de Giorgio Agamben es escéptico con respecto a las posibilidades transformadoras de la democracia. No obstante, sin desconocer las posibilidades críticas de la perspectiva de Agamben se trata de una lectura que desvela, es cierto, *uno de los modos en que se expresa esa matriz constituyente-instituyente de lo político*. Lo interesante de destacar del planteo de Agamben es que el

locus de lo político, pasa por la referencia al conflicto y a la determinación conflictiva de tal orden a partir de una lógica de inclusión-exclusión. En tal racionalidad es habitual preguntarse por lo incluido y las condiciones de su reproducción, o sea lo que se refiere a la política, pero, a pesar de del progresismo de ciertas teorías del epifenómeno cultural, es habitual desconocer la forma más básica (y más importante) de exclusión: la económica.

De este modo, la conceptualización agambeniana (lo mismo que en Schmitt) desplaza ciertas tramas complejas que atraviesan a la forma ético-político liberal. Si bien cualquier aproximación a ambos pensadores tiene que hacerse con cautela dada la gran complejidad de sus respectivas obras, lo cierto es que lo que señalamos tiene sentido a partir de las exigencias de una lectura crítica de la matriz liberal. A modo de ejemplo, la potencia de la decisión soberana tiene como referencia al Orden sin más, a la pacificación de la situación anormal, es decir, de aquél hecho novedoso que irrumpe con su disrupción conflictiva del estado de cosas vigente. De ello se deduce el carácter fundante de lo político a partir de su racionalidad incluyente-excluyente, y su capacidad de renovarse una y otra vez en nuevas formas de supresión de la diferencia. No obstante, desconocen, o, para ser más precisos, sus preocupaciones por ese «punto oculto» de lo político, por la forma jurídico-institucional del poder, desplaza la referencia a lo real en términos de Marx.

Por tales razones, la perspectiva de Antonio Negri resulta imprescindible para nuestra lectura crítica. De allí que desde lo epistémico-teórico adquiera importancia la perspectiva inaugurada por Marx: la «ontología del ser social». Cabe decir, una *perspectiva integral de lo real-concreto* que interroga el Ser Social desde su esencia (el trabajo humano) su potencialidad y realización, su alienación y negación, en un «proceso dialéctico», histórico y conflictivo, en definitiva, se trata de una perspectiva de la inmanencia pura asequible por su radical Humanismo e Historicidad.

Si después de todo la comprensión de los mecanismos de captura del «*bíos* social» que opera la dimensión material del capitalismo occidental se nos muestra en toda su complejidad desde la «ontología del ser social», igualmente debemos extraer una consecuencia importantísima del límite de la forma ético-político liberal que intentamos entender. Se trata de la potencia transformadora del *zoon politikon*, de las posibilidades de la politicidad humana ante las formas de dominación que denunciara el joven Marx y que con Negri han avanzado en unos modos extremadamente sofisticados de captura de la vida humana.

Porque en las diversas tramas que la *Civitas* capitalista ha ido desplegando como extensión de la racionalidad de medios de los «poderes indirectos», tiene como consecuencia la inquietante tesis la constante animalización del ser antropomorfo. Se trata, en efecto, de una tesis que podemos esbozar desde una paradoja. Así, el programa normativo liberal-burgués supone la realización de una subjetividad política que *comprenda y asuma* en la acción los derechos y libertades como condición *sine quanon* de una cultura democrática, lo cierto es que, como lo insinuara Marx y lo desarrollara Weber, en realidad esta lógica aparece ligada al hecho inevitable de la *Politisierung* como avance de la racionalidad de medios, de la burocratización sobre la libertad. Es la Politización como mera administración sobre la vida humana, como protección de la animalidad del hombre, que es lo mismo que la reducción a su existencia natural. O sea, *la extensión de esa política, la política tecnocrática, que tiene como fin el cuidado del último hombre*, la protección del hombre post *homo sapiens* del que hablaba Kojève.

Aparece este aspecto fundamental que signa el límite de la forma ético-político liberal en los pensadores que hemos seleccionado justamente por su intento de captar la compleja trama del tiempo histórico del capitalismo occidental. Y si aquella inquietante tesis del fin del hombre aparece en diversos aportes del siglo pasado, lo cierto es que adquiere una gran actualidad en un contexto de «liberalismo doctrinario» triunfante. Acaso converge

con esta posición el pesimismo de Schmitt cuando proclama el fin de la «época de la estatalidad», tomando conciencia de su tiempo desde una Teología de la Historia.

Posiblemente, buena parte del orden de problemas que trataremos aquí requieran ser relacionados con una reflexión sobre la Filosofía de la Historia como sucede, en este caso, con los desarrollos teóricos agambenianos. Porque así como Schmitt intercambiaba comentarios con especialistas como Mircea Eliade en el contexto de elaboración de su *Tierra y mar*, del mismo modo Agamben tenía conocimiento cercano de las investigaciones de Furio Jesi que lo llevan a orientar su indagación hacia los inmemoriales arcanos del poder político en Occidente que se expresan concretamente en «fenómenos históricos positivos». Como son mecanismos de captura de la *nuda vida*, permiten entender cómo opera la máquina del poder soberano que hace inoperosas todas las obras humanas. El liberalismo, con su paradójica tensión entre discrecionalidad del poder soberano y *pathos* antipolítico, expresa como pocas construcciones históricas la captura biopolítica de la vida humana hasta el extremo de colocar en entredicho la politicidad humana. Sería posible, en efecto, el fin del *zoon politikon*, lo que permite comprender al mismo tiempo cómo la producción de la subjetividad deviene en «servidumbre voluntaria».

Por lo demás, uno de los aportes para una lectura crítica de la matriz liberal estaría en el plano epistémico-teórico. Tanto en los pensadores de la «época de la estatalidad» como Marx Weber y Schmitt, y en aquellos de la crisis del Estado-Nación como Negri y Agamben, sustentan sus posiciones desde una determinada concepción del conocimiento. En cada una de sus contribuciones específicas que hemos abordado aparece una perspectiva que se sitúa en las antípodas de los presupuestos de la matriz doctrinal del liberalismo.

Así, en las concepciones originarias del «liberalismo individualista» desde Locke, Rousseau, Sieyès, Kant, Constant o Mill, hasta Hayek, Popper o Rawls, podemos apreciar que tienen un postulado fundamental: el *normativismo*. Lo que se traduce, más allá de las diferencias de perspectivas, en la exigencia de racionalidad (o razonabilidad según sea el caso) en el funcionamiento del poder político. Este es el motivo por el que la teoría de la democracia y de los derechos incorpora (ya sea más o menos sistemáticamente, o de forma expresa o implícita) una serie de consideraciones acerca de los fundamentos normativos formales del orden político.

Este postulado es esencial en la ideología liberal que comparten las diferentes concepciones de la democracia y los derechos humanos. O sea, suponer un orden racional-razonable (sea porque subyace como especie de orden natural previo o bien porque es establecido por los consensos práctico-políticos) en el funcionamiento de los poderes públicos. De esta manera, posiciones aparentemente tan disímiles encuentran un postulado en común: el poder y su ejercicio, la política y el Estado, pueden y deben fundamentarse en una teoría racional que los haga previsibles. Deben expresar un mínimo de contenidos axiológicos que, en última instancia, se reducen a una «moral y una concepción del mundo individualista-humanitarista».

Independientemente de las específicas contribuciones de aquellos pensadores al «liberalismo doctrinario», y sin desconocer las diferencias sustanciales que surgen de una analítica de los conceptos, lo cierto es que todos coinciden en la necesidad evitar la arbitrariedad del poder político. Todos se nos aparecen como pluralistas y tolerantes al partir de una serie de principios, valores o contenidos éticos racionales que sustentan un determinado orden político democrático considerado desde un ideal normativo. Una vez establecido tal orden, el juego político no admite la novedad, y la política, y con ella sus posibilidades transformadoras, discurre por los canales institucionales establecidos.

Pero siendo la democracia y los derechos humanos el principio normativo de la Civilización capitalista es preciso consolidar el «*aseguramiento* del egoísmo» de los poderes fácticos. Así, con el Estado de Derecho se busca someter el ejercicio del poder político a los contenidos, alcances y límites que fije la ley, lo que introduce en la política moderna un hecho novedoso, que es al mismo tiempo un rasgo característico de la institucionalidad contemporánea: que no es posible pensar, entender y valorar la política hoy si no es en su relación con el Derecho. En este sentido, el constitucionalismo y el surgimiento del Estado de Derecho, suponen sustituir una lógica política *cratocéntrica*, es decir, centrada en la lógica autónoma del poder al margen de cualquier limitación, por una lógica política *iuscéntrica*, en la cual el reconocimiento de la esfera del poder y la acción del Estado encuentran límites objetivos en el Derecho.

De todo ello se deduce una serie de consecuencias muy importantes para comprender los alcances de una lectura crítica de la matriz liberal. Es decir, como la vigencia de una forma de legitimación política, la democracia, que ha devenido en la concepción del mundo, en una «forma de vida» que adquiere *status deontológico* por medio de una lógica prescriptiva que se expresa en el «*modus procedendi*» de la institucionalización formal, limitándose luego a describir su “experiencia real” para finalmente someterla a sus posibilidades de optimización de acuerdo al “magisterio” del proyecto ético de la democracia. Lo que redundo, además, en la *juridización de lo político* (su reducción a las condiciones impuestas por el procedimiento formal), es decir, su burocratización, su vaciamiento de contenido y sentido por la pura *racionalidad de medios*, aún cuando su discurso apele a contenidos sustanciales o cuando se postule la preponderancia de los contenidos de valores sobre el mero procedimiento.

De estos supuestos *normativistas* y *juridicistas* se desprende otro que tiene profundas implicaciones en la autopercepción que tiene el «liberalismo doctrinario» acerca de su misión histórica. Porque postulando una deontología de eficacia jurídica se desprende que el liberalismo insista en que democracia y derechos humanos sean la opción ético-política. Pero, al mismo tiempo, como hemos visto se trata de una construcción normativa al servicio del «individualismo posesivo» de los «poderes indirectos» de la *Civitas* capitalista.

No obstante, la capacidad de producción de subjetividad del dominio burgués lleva a que la democracia sea en sí misma un valor al identificarse sustantivamente con la libertad humana. De allí el *progresismo* que concibe que la Historia ha tenido un significado, una “avance” coherente hacia un modelo civilizacional democrático superior a otras configuraciones institucionales con un recorrido que nos es conocido: desde el advenimiento de la modernidad ha sobrevivido al desafío de regímenes rivales autocráticos y dictatoriales de toda clase, fascistas o comunistas, conservadores o revolucionarios, es decir, se trata de una especie de “sentido histórico”, la fiel expresión del optimismo demoliberal que erige al presente como un “orden superior” a cualquier concepción del mundo precedente.

De estos supuestos se deduce el significado del enunciado político contemporáneo que postula insistentemente un conjunto de principios cosificados, que son aceptados acríticamente y cuyos contenidos son actualizados por el saber especializado mediante una descriptiva que oposita insistentemente deber ser y ser. Al mismo tiempo, esta prédica constante redundo en un credo que deviene del «esencialismo» de los postulados liberales, culminando en el tratamiento politológico en un saber repetitivo, ritualizado, insistente.

El *establishment* académico, como pocos momentos históricos, reduce lo político a sus formas preestablecidas elevadas al rango de dogmática. Algo que puede apreciarse en el tratamiento de los grandes tópicos politológicos: democracia y representación política, ciudadanía y participación. Desde hace décadas la teoría de la democracia gira en torno a

estos temas, interpretándolos a la luz de aquellos axiomas incontrovertibles. De hecho, este paradigma democrático nos dice mucho sobre el orden democrático “normal”, pero no más. Claro está, han aparecido cuestiones como las nuevas identidades, sean culturales, sexuales o de género, con la aparición de los denominados nuevos movimientos sociales que defienden la inclusión de sus derechos. Así, la teoría de la democracia ha ampliado su horizonte a las nuevas estrategias de indagación de *los estudios culturales*.

Porque la flexibilidad de la democracia permite receptar las tendencias que devienen de las profundas transformaciones contemporáneas que indican que la época del sujeto político de los grandes agregados sociales ha llegado a su fin. Hoy las sociedades se caracterizan por una alta complejidad social y funcional, en las que la multiplicidad de actores, grupos o sectores permiten, más bien, hablar de nuevas *subjetividades políticas*, un conjunto de sujetos políticos que expresan una trama asociativa que se caracteriza por la diferenciación y autonomía.

Por otra parte, esta dinámica social va acompañada de la ampliación de las posibilidades participativas de la democracia y los dispositivos jurídicos de protección de los derechos humanos. Pero lo cierto es que, sin desconocer la relevancia de esa discusión, no aporta nada nuevo al sentido último de la democracia, y lo que es más importante, la teoría de la democracia (en sus diversas vertientes, en especial la de orientación empírica), nos dice poco sobre esos postulados en que se basa su cosmovisión.

En ello reside, según creemos, *la tragedia de la Ciencia Política* que se señalado en los últimos años. Porque, justamente, la lógica de la Economía y la Administración *desplazan* lo Político. Llevando al extremo esta afirmación se podría aseverar que racionalidad económica y gestión administrativa *cancelan* lo Político. Si esta simple oposición entre la Política y lo Político, difundida recientemente en ciertos círculos académicos, no significase otra cosa que una posible hermenéusis del orden capitalista, es probable que no tuviese mayor importancia para la reflexión teórico-política.

Sin embargo, consideramos que la premisa propuesta tiene importantes implicaciones. Hasta tal punto resulta decisiva que coloca en entredicho la politicidad, una de aquellas notas de lo exclusivamente humano. Así sería posible que después de casi dos mil quinientos años de concebir al hombre como «cuestión abierta» su potencia ética hubiese quedado en “suspense”. Lo humano, es decir, lo político, con su potencia creadora se coartaría en su apertura a lo desconocido y no podría *oponerse* a lo dado.

Otros, sin hacer matices, como hemos apreciado, directamente prefieren afirmar el fin del hombre de la especie *homo sapiens*. La consecuencia de tal aseveración nos es conocida: de ella se derivan las famosas tesis del «fin de la historia» y el «fin de las ideologías» que fueron publicitadas hasta el hartazgo en los medios noratlánticos y sus usinas ideológicas afines al finalizar el siglo pasado. Pretendiendo, con ello, destacar la secuela necesaria del triunfo final del capitalismo de mercado y su complemento ético-político, la democracia y los derechos humanos.

Como es obvio, estas vulgarizaciones típicas de esos medios no sólo han distorsionado la complejidad del problema, sino que, fundamentalmente, han sido utilizadas por el «liberalismo doctrinario» como anatema contra sus adversarios políticos. Mientras tanto, según los que aún creen ingenuamente en que Política y Economía son dos órdenes autónomos, la configuración del Poder y la Propiedad puede seguir funcionando “normalmente”. En realidad, las cosas se nos aparecen de otro modo. Porque llevando aún más lejos nuestra tesis podemos afirmar que el Orden es el Uno, el Orden es el de la Economía, la lógica es una sola no habiendo binomio Poder/Propiedad, de hecho el primero no es más que el corolario del segundo, es la gestión o administración que realiza la Política de los intereses de los sujetos concretos directos beneficiados del sistema: el

«individualismo posesivo» de los «poderes indirectos». La Política es, en definitiva, Policía, es decir, garantía y aseguramiento de la Propiedad.

Indagar críticamente el principio, en el doble sentido ya definido, de la *Civitas* liberal implica, en nuestro caso, una lectura crítica de este epifenomenismo y de los principios de los «poderes existentes». Semejante tarea nos ha exigido no sólo un esfuerzo teórico, sino, fundamentalmente, epistémico para dirigir la atención hacia el paradigma científico por excelencia legitimador de la forma ético-política liberal.

De allí que el *normativismo*, el *juridicismo* y el *progresismo* conllevan a que la democracia y los derechos humanos sean elevados a una concepción del mundo hegemónica que postula a la forma ético-político liberal como modelo universal. Y así como hemos comprendido que el «liberalismo individualista» resultaría ser el verdadero fundamento de la *Civitas Contemporánea* y, al mismo tiempo, su indecible límite en tanto y en cuanto expresa los intereses de *voluntades concretas* con objetivos de *puro dominio* (cuya pretendida universalidad se sustenta jurídicamente), lo cierto es que aparentemente potencia diversos proyectos emancipatorios, cuando, en realidad, por su propia lógica de afirmación del Particular *los captura y/o clausura en las formas* del Estado de Derecho.

Estamos ante una aporía infranqueable. La matriz liberal tiene como fin desplazar lo político. Su capacidad transformadora deviene en política-administración-gestión del orden existente. Desaparece la politicidad (el «ser genérico», el hombre como «cuestión abierta») a favor del *homme* egoísta, consumidor, pluralista o democrático, es decir, que esa despolitización deviene en animalización del hombre ya sea por integración en el sistema anulando su «‘Acción negadora de lo dado’», o bien, por exclusión, por someterlo a formas de servidumbre y explotación.

Si bien, no está entre los propósitos de la presente indagación, cabe preguntarse si es posible pensar en un proyecto ético-político superador, o, al menos, que permita tomar distancia de las paradojas insalvables que históricamente sustenta el capitalismo liberal-burgués. Con reservas como corresponde a la perspectiva que hemos adoptado hasta aquí, digamos que acaso sea posible encontrar esta alternativa en ciertas tendencias del fenómeno populista.

Tratándose de un acontecimiento concreto, reconociendo sus diversos matices en el contexto de aquellos países que aún están lejos de resolver las profundas contradicciones de la *Civitas* liberal por situarse, justamente, en un lugar subordinado en las formas de dominación que han asumido las estrategias imperialistas de los países centrales como voluntad de sus respectivos poderes fácticos, la lógica populista expresa su radical hostilidad a los principios del «liberalismo doctrinario». Constantemente el tratamiento mediático y sus correspondientes réplicas del *establishment* académico que ocupan una evidente situación de hegemonía en la construcción de sentido no dejan de insistir en su denostación del fenómeno populista.

La razón es evidente. Porque el populismo, como fenómeno político, es ese movimiento que define su identidad (e inclusividad de la masa inorgánica en la organicidad del «pueblo») a partir de la determinación del otro diferente, del adversario, que potencialmente es un enemigo que se sitúa existencialmente frente a esa identidad. Una identidad construida simbólicamente, que al estar lejos del «ficcionalismo normativista» liberal, tiene su razón de ser en los antagonismos concretos y en las demandas sustantivas protagonizados por los que expresan su voluntad de ser integrados en el sistema. Se trata, por ello, de una construcción democrática, hostil a las formas liberal-burguesas.

Como el populismo es un modo contestatario de esos particulares universalizados de la forma política liberal-burguesa, por tal razón tiene un signo epocal distintivo: esta *praxis* adquiere un carácter específico cuando aparece en contextos de modernización estructural

de las sociedades occidentales, y de esta manera, el populismo se inscribe en la lógica liberal, se nutre de su *paideia emancipatoria*, la amplía hasta ponerla en contradicción con sus propios supuestos.

Por lo demás, independientemente de estos aportes prácticos que contribuyen a la reflexión teórica, creemos que las contribuciones de cada uno de los pensadores que hemos considerado son posibles articularlas, ya sea desde lo epistémico como desde lo teórico, con aquellas perspectivas críticas contemporáneas sobre la democracia y los derechos humanos. He aquí, justamente, un posible itinerario para enriquecer la reflexión crítica sobre el pensamiento político-jurídico. Como lo señalamos, resulta posible, pues, realizar una lectura crítica de la forma ético-político liberal desde una «*ontología práctica*» propuesta por Eduardo Grüner que deviene de la posibilidad de interrogar lo real desde aquellas «modalidades» supuestas en el «Ser de lo social». Lo mismo podemos afirmar de la lectura crítica de los derechos humanos de Herrera Flores que exigen la tensión de una «*ontología de la potencia*», un modo de concebir la *praxis* política en coherencia con una «visión compleja de los derechos humanos», única lectura epistémico-teórica capaz de dar cuenta de lo que está implicado en el esencialismo deontológico liberal.

En tal caso, estas perspectivas que sólo podemos señalar, nos ayudan a comprender el límite de la forma ético-política liberal que deviene de la primacía del «individualismo posesivo» que subyace a la pretensión emancipatoria de la democracia y los derechos humanos. Y lo que resulta más que significativo, el *status quo* no puede reproducir su esquema de dominación sin las ficciones democráticas, sin contar con la legitimación de sus mediaciones jurídico-políticas. Pero sobre todo nos muestran la paradoja, la aporía fundamental que se deriva de la *Civitas* liberal: el conflicto entre las posibilidades de desarrollar una *praxis* reivindicativa de la dignidad humana y las formas de dominación que derivan en una lógica de captura que, en última instancia, se proyecta a la inoperosidad de toda obra humana.

Estas lecturas están en la línea de revelar dicha dinámica a la vez contradictoria y conflictiva. Y también resultan próximas al denominado pensamiento posfundacional, que, vale señalarlo, indaga críticamente el fundamento ético-político que la modernidad nos ha legado. Los caminos que hemos aquí esbozado van en esa dirección. No pretenden más. Y aun cuando el umbral que estamos transitando nos conduzca a un no explícito e incómodo nihilismo, y más allá de los sombríos escenarios planteados por el pensamiento posfundacional, lo cierto es que no dajamos de compartir la pasión de nuestros maestros por la lucha a favor de la dignidad humana.

Bibliografía

- Abellán, Joaquín, «El pensamiento político de Max Weber», en Vellespín Oña, Fernando (Coord.), *Historia de la teoría política*, vol. 4, Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- Adair-Totef, Christopher, *Fundamental concepts in Max Weber's sociology of religion*, Palgrave Macmillan, Hampshire, 2015.
- Agamben, Giorgio, «¿Qué es un dispositivo?», traducción: Roberto Fuentes Rionda, en *Sociológica*, Año 26, N° 73, México, 2011.
- , *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos*, traducción: María Teresa D`Meza y Flavia Costa, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2013.
- , *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno (Homo sacer II, 2)*, traducción: Flavia Costa, Edgardo Castro y Mercedes Ruvituso, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2008.
- , *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento (Homo sacer II, 3)*, traducción: Mercedes Ruvituso, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2010.
- , *Estado de excepción, Homo sacer, II, I*, introducción y entrevista: Flavia Costa-traducción: Flavia Costa e Ivana Costa, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2004.
- , *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*, traducción: Antonio Gimeno Cuspinera, Pre-Textos, Valencia, 2003.
- , *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Giulio Einaudi editore, Torino, 1995.
- , *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell' economia e del governo (Homo sacer II, 2)*, Neri Pozza Editore, Vicenza, 2007.
- , *La potencia del pensamiento*, traducción: Flavia Costa y Edgardo Castro, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2007.
- , *Lo abierto*, traducción: Flavia Costa y Edgardo Castro, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2006.
- , *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo (Homo sacer III)*, traducción: Antonio Gimeno Cuspinera, Pre-Textos, Valencia, 2005.
- , *Medios sin fin. Notas sobre la política*, traducción: Antonio Gimeno Cuspinera, Pre-Textos, Valencia, 2001.
- , *Opus Dei. Arqueología del oficio (Homo sacer II, 5)*, traducción: Mercedes Ruvituso, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2012.
- , *Profanaciones*, traducción: Flavia Costa y Edgardo Castro, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2005.
- , *Quel che resta di Auschwitz: L'Archivio e il testimone (Homo sacer III)*, Bollati Boringhieri Editore, Torino, 1998.
- , *Signatura rerum. Sobre el método*, traducción: Flavia Costa y Mercedes Ruvituso, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2009.
- , *Stasis. La guerra civil como paradigma político (Homo sacer II, 2)*, traducción: Rodrigo Molina Zavalía-revisión: Flavia Costa, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2017.
- Alford, Robert, Friedland, John, *Los poderes de la Teoría. Capitalismo, Estado y Democracia*, traducción: Jorge Platigorsky, Ediciones Manantial, Buenos Aires, 1991.
- Alliez, Eric, Negri, Antonio, «Paz y guerra», traducción: Ernesto Hernández, en *Nómadas. Revista de Ciencias Sociales*, N° 19, Bogotá, 2003.
- Althusser, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*, traducción: José Sazbón y Alberto J. Pla, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2008.
- Altini, Carlo, *La fábrica de la soberanía: Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*, traducción: Carlos Longhini y Sergio Sánchez, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2005.

- Ambriz Arévalo, Gerardo, «La ideología en Marx. Más allá de la falsa conciencia», en *Revista Pensamiento y Cultura*, Vol. 18, N° 1, Instituto de Humanidades, Universidad de la Sabana, Cundinamarca-Colombia, 2015.
- Anderson, Perry, *Las Antinomias de Antonio Gramsci*, traducción: Lourdes Bassols y J. R. Fraguas, Fontamara, México, 1998.
- Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, introducción: Fina Birulés-traducción: Rosa Sala Carbó, Editorial Paidós, Barcelona, 1997.
 - , *Eichmann en Jerusalén*, traducción: Carlos Ribalta, De Bolsillo, Barcelona, 2004.
 - , *La condición humana*, introducción: Manuel Cruz-traducción: Ramón Gil Novales, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2005.
 - , *Los orígenes del totalitarismo. Imperialismo*, traducción: Guillermo Solana, Tomo II, Alianza Editorial, Madrid, 1987.
 - , *Sobre la violencia*, traducción: Guillermo Solana, Alianza Editorial, Madrid, 2005.
- Aristóteles, *Política*, introducción, traducción y notas: Manuela García Valdés, Editorial Gredos, Madrid, 2004.
- Aron, Raymond, «Max Weber y la política de poder», sin mención del traductor, *Papers. Revista de Sociología*, N°15, Barcelona, 1981.
 - , *Las etapas del pensamiento sociológico*, traducción: Aníbal Leal, 2 vols., Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1976.
- Aronson, Paulina Perla, «La centralidad del carisma en la sociología política de Max Weber, en *Revista Entramados y Perspectivas*, Vol. 1, N° 1, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2011.
- Auffret, Dominique, *Alexandre Kojève. La Filosofía, el Estado y el fin de la historia*, prólogo: Germán García-traducción: Claudia Gilman, Letra Gamma, Buenos Aires, 2009.
- Bainville, Jacques, *Historia de Francia*, traducción: Cora B. de Zaldívar, Ediciones Dictio, Buenos Aires, 1981.
- Baudrillard, Jean, Morin, Edgar, *La violencia del mundo*, traducción: Pedro Ubertone, Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2004.
- Bavaresco, Agemir, «Hobbes: aristocrata ou burgês?», en Gross Villanova, Marcelo, Barreto Lisboa, Wladimir (Org.), *Hobbes. Natureza, história e política*, Volume II, EDIPUCRS-Editorial Brujas, Porto Alegre, 2011.
- Beck, Ulrich, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas de la globalización*, traducción: Bernardo Moreno y María Rosa Borrás, Editorial Paidós, Barcelona, 2008.
- Bendix, Reinhard, *Max Weber*, traducción: María Antonia Oyuela de Grant, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1979.
- Benjamin, Walter, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, introducción y selección: Eduardo Subirats-traducción: Roberto Blatt, Taurus, Madrid, 2001.
- Berlin, Isaiah, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, traducción: Belén Urrutia, Julio Bayón y Natalia Rodríguez Salmones, Alianza Editorial, Madrid, 1988.
 - , *Karl Marx. His live and Environment*, Oxford University Press, New York, 1960.
- Bertín, Hugo D., Corbetta, Juan Carlos, *La noción de legitimidad en el concepto de lo político de Carl Schmitt*, Editorial Struhart & Cía., Buenos Aires, 1997.
- Beyme, Klaus von, *Teoría política del siglo XX. De la modernidad a la postmodernidad*, traducción: Jesús Alborés, Alianza Editorial, Madrid, 1994.

- Bobbio, Norberto, Bovero, Michelangelo, *Orígenes y Fundamentos del Poder Político*, prólogo y traducción: José Fernández Santillán, Editorial Grijalbo, México, 1996.
- , *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna*, traducción: José Fernández Santillán, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.
- Bobbio, Norberto, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, traducción: José F. Fernández Santillán, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1996.
- , *Liberalismo y democracia*, traducción: José F. Fernández Santillán, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1992.
- , *Ni con Marx ni contra Marx*, traducción: Lía Cabbib Leví e Isidoro Rosas Alvarado, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.
- Bodei, Remo, *La filosofía del siglo XX*, traducción: Carlos Caranci, Alianza Editorial, Madrid, 2001.
- Bodin, Jean, *Los seis libros de la República*, selección, traducción y estudio preliminar: Pedro Bravo Gala, Editorial Tecnos, Madrid, 2000.
- Borisonik, Hernán, Beresñak, Fernando, «Bíos y zoé: una discusión en torno a las prácticas de dominación y a la política», *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, N° 13, Universidad de Barcelona, Barcelona, 2012.
- Borón, Atilio, González, Sabrina, «¿Al rescate del enemigo? Carl Schmitt y los debates contemporáneos de la teoría del estado y la democracia», en Borón, Atilio (Comp.), *Filosofía Política Contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía*, CLACSO, Buenos Aires, 2003.
- Borón, Atilio, *Imperio e Imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri*, CLACSO, Buenos Aires, 2002.
- Breuer, Stefan, *Burocracia y carisma. La sociología política de Max Weber*, traducción: Jorge Navarro Pérez, Edicions Alfons El Magnànim, Valencia, 1996.
- Brinton, Crane, *Las ideas y los hombres. Historia del pensamiento de Occidente*, prólogo, traducción y apéndice bibliográfico: Agustín Caballero, Aguilar, Madrid, 1966.
- Bullivant, Keith, «La Revolución Conservadora», en Anthony Phelan, (Comp.), *El dilema de Weimar. Los intelectuales en la República de Weimar*, traducción: Josep Maria Domingo i Roig, Edicions Alfons El Magnànim, Valencia, 1990.
- Burke, Edmund, *Textos políticos*, introducción y traducción: Vicente Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.
- Burnham, James, *Los Maquiavelistas. Defensores de la libertad*, traducción: Carlos María Reyles, OLCSE editores, Buenos Aires, 1986.
- Cacciari, Massimo, *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*, traducción: Mónica B. Cragnolini y Ana Paternostro, Editorial Biblos, Buenos Aires, 1994.
- Campderrich, Ramón, *La palabra de Behemoth. Derecho, política y orden internacional en la obra de Carl Schmitt*, Editorial Trotta, Madrid, 2005.
- Capdevilla, Néstor, *El concepto de ideología*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2006.
- Cassirer, Ernst, *El Mito del Estado*, traducción: Eduardo Nicol, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.
- Castro, Edgardo, «Vías paralelas: Foucault y Agamben. Dos arqueologías del biopoder», en *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, N° 9, Buenos Aires, 2010.
- , *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*, UNSAM Edita-Jorge Baudino Ediciones, Buenos Aires, 2008.
- Cavalletti, Andrea, «El filósofo inoperoso», traducción: Mercedes Ruvituso, en *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, N° 9, Buenos Aires, 2010.

- , *Mitología de la seguridad. La ciudad biopolítica*, traducción: María Teresa D'Meza, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2010.
- Cepedello Boiso, José, «Neocontractualismo, liberalismo, democracia y Estado de Bienestar. La crítica de Michael Hardt y Antonio Negri a la teoría jurídico-política de John Rawls», en *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, N° 15, Madrid, 2012.
 - Coelho, Luiz Fernando, «Política y Legitimación: el punto de vista de la Teoría Crítica del Derecho», traducción: Alfonso de Julios Campuzano, en *Revista Travesías. Política, Cultura y Sociedad en Iberoamérica*, Año 1, N° 1, julio-diciembre, Universidad Internacional de Andalucía, Sede Iberoamericana Santa María de la Rábida, Huelva, 1996.
 - Constant, Benjamin, «De la libertad de los antiguos comparada a la de los modernos», traducción: David Pantoja, en *Anuario Jurídico*, UNAM, II, México, 1975.
 - , *Principios de política aplicables a todos los gobiernos*, edición y notas: Étienne Hofmann-traducción: Víctor Goldstein, Katz Editores, Madrid, 2010.
 - Crespo, Eduardo Demetrio, «El 'derecho penal del enemigo' *darf nicht sein*. Sobre la ilegitimidad del llamado 'derecho penal del enemigo' y la idea de seguridad», en Cancio Meliá, Manuel, Gómez-Jara, Carlos (Coords.), *Derecho penal del enemigo. El discurso penal de la excusión*, Edisofer, Buenos Aires-Montevideo, 2006.
 - Châtelet, François, *Hegel según Hegel*, traducción: Josep Escoda, Editorial Laia, Barcelona, 1973.
 - Chevallier, Jean Jacques, *Los grandes textos políticos. Desde Maquiavelo hasta nuestros días*, prefacio: André Siegfried-traducción: Antonio Rodríguez Huescar, Aguilar, Madrid, 1972.
 - D'Alonzo, Jacopo, «El origen de la nuda vida: política y lenguaje en el pensamiento de Giorgio Agamben», en *Revista Pléyade*, N° 12, Centro de Análisis e Investigación Política, Santiago de Chile, 2013.
 - De la Boétie, Étienne, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, traducción: Víctor Goldstein, Superabundans Haut, Buenos Aires, 2006.
 - De la Durantaye, Leland, *Giorgio Agamben. A critical introduction*, Stanford University Press, California, 2009.
 - De Ruggiero, Guido, *Historia de Liberalismo Europeo*, traducción: Carlos G. Posada, Ediciones Pegaso, Madrid, 1944.
 - Deleuze, Gilles, *Foucault*, prólogo: Miguel Morey-traducción: José Vázquez Pérez, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2008.
 - Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, traducción: José Vázquez Pérez, Pre-Textos, Valencia, 2004.
 - Díaz Letelier, Gonzalo, «El dispositivo gubernamental, su totalización moderna y el afuera de los paganos», en *Revista Resonancias*, N° 1, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2015.
 - Díez del Corral, Luis, *El liberalismo doctrinario*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1973.
 - Donoso Cortés, Juan, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, introducción, bibliografía y cronología: Juan Olavarría, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.
 - Dotti, Jorge, «De Karl a Carl: Schmitt como lector de Marx», en Mouffe, Chantal (Comp.), *El desafío de Carl Schmitt*, traducción: Gabriel Merlino-cuidado de la edición: Magalí C. Álvarez Howlin, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2011.
 - , «El visitante de la noche. En torno a la presencia de Max Stirner en el pensamiento de Carl Schmitt», en Dotti, Jorge, Pinto, Julio, (Comps.), *Carl Schmitt: su época y su pensamiento*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 2001.
 - , *Carl Schmitt en Argentina*, Homo Sapiens Ediciones, Buenos Aires, 2000.

- Dri, Rubén, R., «La filosofía del Estado ético. La concepción hegeliana del Estado», en Borón, Atilio (Comp.), *Filosofía Política Moderna. De Hobbes a Marx*, CLACSO, Buenos Aires, 2000.
- Elster, Jon, *An Introduction to Karl Marx*, Cambridge University Press, New York, 1999.
- Esposito, Roberto, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, traducción: Carlo R. Molinari Marotto, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2006.
 - , *Categorías de lo impolítico*, traducción: Roberto Raschella, Katz Editores, Buenos Aires, 2006.
 - , *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, traducción: Carlo R. Molinari Marotto, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2003.
 - , *Confinés de lo político. Nueve pensamientos sobre política*, presentación: Patricio Peñalver-traducción: Pedro Luis Ladrón de Guevara, Editorial Trotta, Madrid, 1996.
 - , *Immunitas. Protección y negación de la vida*, traducción: Luciano Padilla López, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2005.
- Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, prefacio: Jean Paul Sartre-epílogo: Gérard Chaliand-traducción: Julieta Campos, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.
- Farías, Víctor, *Heidegger y el nazismo*, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 1998.
- Fariñas Dulce, María José, *La sociología del derecho de Max Weber*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1989.
- Fernández Vega, José, «Aproximaciones al enemigo», en Dotti, Jorge, Pinto, Julio, (Comps.), *Carl Schmitt: su época y su pensamiento*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 2001.
 - , *Las guerras de la política. Clausewitz: de Maquiavelo a Perón*, Edhasa, Buenos Aires, 2005.
- Ferrajoli, Luigi, «Guerra y terrorismo internacional. Un análisis del lenguaje político», traducción: Miguel Carbonell, *Anuario Mexicano de Derecho Internacional*, UNAM, Vol. IX, México, 2009.
 - , *Derechos y garantías. La ley del más débil*, prólogo: Perfecto Andrés Ibáñez-traducción: Perfecto Andrés Ibáñez y Andrea Greppi, Editorial Trotta, Madrid, 2009.
- Ferry, Luc, Renaut, Alain, *Heidegger y los modernos*, traducción: Alcira Bixio, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2001.
- Fijalkowski, Jürgen, *La Trama Ideológica del Totalitarismo. Análisis crítico de los componentes ideológicos en la Filosofía Política de Carl Schmitt*, traducción: José Zamit, Editorial Tecnos, Madrid, 1966.
- Filoni, Marco, «Alexandre Kojève», traducción: Edgardo Castro, en *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, N° 7, Buenos Aires, 2008.
- Fleitas Ruiz, Reina, «La sociología política en Max Weber», en *Stvdivm. Revista de Humanidades*, N° 11, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2005.
- Forster, Ricardo, Tatián, Diego, *Mesianismo, nihilismo y redención: de Abraham a Spinoza, de Marx a Benjamin*, Editorial Altamira, Buenos Aires, 2005.
- Foucault, Michel, «La gubernamentalidad», traducción: Ángel Gabilondo, en Giorgi, Gabriel, Rodríguez, Fermín, (Comps.), *Ensayos sobre biopolítica*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2007.
 - , *Defender la sociedad*, traducción: Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.
 - , *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*, traducción: Ulises Guiñazú, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2011.

- , *La arqueología del saber*, traducción: Aurelio Garzón del Camino, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2011.
- , *La verdad y las formas jurídicas*, traducción: Enrique Lynch, Editorial Gedisa, Buenos Aires, 2008.
- , *Nacimiento de la biopolítica*, traducción: Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008.
- , *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*, traducción: José Vásques Pérez, Pre-Textos, Valencia, 2008.
- , *Seguridad, territorio, población*, traducción: Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.
- , *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, introducciones y traducción: Miguel Morey, Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- , *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, traducción: Aurelio Garzón del Camino, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2010.
- Franzé, Javier, «Verdad y política: la crítica de Eric Voegelin a Max Weber sobre la relación entre ciencia y valores», en *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, N° 3, Universidad de Barcelona, Barcelona, 2006.
- Freund, Julien, «Las líneas clave del pensamiento político de Carl Schmitt», sin mención del traductor, en Corbetta, Juan Carlos, Piana, Ricardo Sebastián, *Política y orden mundial. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2007.
- , *Vista en conjunto sobre la obra de Carl Schmitt*, introducción: Juan Carlos Corbetta-traducción: María Victoria Rossler, Editorial Struhart & Cía., Buenos Aires, 2006.
- Fromm, Erich, Marx, Karl, *Marx y su concepto del hombre. Manuscritos económico-filosóficos*, traducción: Julieta Campos, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1991.
- Fukuyama, Francis, *El fin de la Historia y el último hombre*, traducción: Pedro Elías, Editorial Planeta, Buenos Aires, 1992.
- Galli, Carlo, «Schmitt, Strauss y Spinoza», traducción: Gabriel Livov, en *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, N° 8, Buenos Aires, 2009.
- , *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Società Editrice Il Mulino, Bologna, 1996.
- , *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*, traducción: María Julia de Ruschi, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2011.
- García Pastor, Román, «Historia de los conceptos y filosofía política de Carl Schmitt», en *Res publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, Año 1, N° 1, Madrid, 1998.
- García Pelayo, Manuel, *Las Transformaciones del Estado Contemporáneo*, Alianza Editorial, Madrid, 1989.
- Gascón Pérez, Lucas Alberto, «Resoluciones de la ontología de lo político. Una lectura posfundacionalista de Carl Schmitt», en *Carl-Schmitt-Studien*, Vol. 1, N° 1, Dresden, 2017.
- Ghosh, Peter, *Max Weber and The Protestant Ethic: Twin Histories*, Oxford University Press, New York, 2014.
- Gómez Orfanel, Germán, «Carl Schmitt y el decisionismo político», en Vellespín Oña, Fernando (Coord.), *Historia de la teoría política*, vol. 5, Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- Gómez Restrepo, Manuel, «La Guerra, una visión comparada desde Schmitt y Kelsen», en *Journal of International Law*, Vol. 2, N° 1, Bogotá, 2011.
- González Casanova, Pablo, *Globalidad, Neoliberalismo y Democracia*, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1995.

- Gramsci, Antonio, *Escritos políticos (1917-1933)*, introducción: Leonardo Paggi-traducción: Raúl Crisafio, Siglo XXI Editores, México, 1998.
- , *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, traducción y notas: José Aricó, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1997.
- , *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, traducción: Isidoro Flaumbaun, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2003.
- Gray, Phillip, W., «Political Theology and the Theology of Politics: Carl Schmitt and Medieval Christian Political Thought», in *Humanitas*, Vol. 20, N° 1 and 2, National Humanities Institute, Maryland, 2007.
- Grüner, Eduardo, «Política, violencia y dominación subjetiva», en Gaveglio, Silvia, Manero, Edgardo (Comps.), *Desarrollos de la Teoría Política Contemporánea*, Homo Sapiens Ediciones, Rosario-Argentina, 1996.
- , *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2002.
- , *La Cosa política o el acecho de lo Real*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2005.
- , *Las Formas de la Espada. Miserias de la teoría política de la violencia*, Ediciones Colihue, Buenos Aires, 1997.
- Guzzini, Stefano, «El poder en Max Weber», traducción: Sergio Caballero Santos, en *Revista Relaciones Internacionales*, N° 30, Grupo de Estudios de Relaciones Internacionales, Madrid, 2016.
- Guénno, Jean-Marie, *El fin de la democracia. La crisis de la política y las nuevas reglas de juego*, traducción: Antonio López Ruiz, Editorial Paidós, Barcelona, 1995.
- Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, traducción: Manuel Jiménez Redondo, Katz Editores, Buenos Aires, 2010.
- , *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, traducción: José Luis Etcheverry, Ediciones Cátedra, Madrid, 1999.
- Habermas, Jürgen, Rawls, John, *Debate sobre el liberalismo político*, introducción: Fernando Vellepín-traducción: Gerard Vilar Roca, Ediciones Paidós, Barcelona, 2013.
- Hardt, Michael, Negri, Antonio, *Empire*, Harvard University Press, Massachusetts, 2001.
- , *Imperio*, traducción: Alicia Bixio, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2004.
- , *Multitude. War and democracy in the age of Empire*, The Penguin Press, New York, 2004.
- , *Commonwealth*, Harvard University Press, Massachusetts, 2009.
- Harrison, Oliver, *Revolutionary Subjectivity in Post-Marxist Thought. Laclau, Negri, Badiou*, Ashgate Publishing, Surrey, 2014.
- Hauser, Sören, *Da revolta italiana á potencia da multitude. Unha introdución ao pensamento de Toni Negri*, Estalerio Editora, Santiago de Compostela, 2010.
- Hayek, Friedrich, *Camino de servidumbre*, traducción: José Vergara, Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- , *Los fundamentos de la libertad*, traducción: José Vicente Torrente, 2 tomos, Ediciones Folio, Barcelona, 1997.
- Hazard, Paul, *La crisis de la conciencia europea, (1680-1715)*, traducción: Julián Marías, Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- Hegel, Georg Wilhelm F., *Filosofía del Derecho*, introducción: Karl Marx-traducción: Angélica Mendoza de Montero, Editorial Claridad, Buenos Aires, 1968.
- , *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, prólogo: José Ortega y Gasset-traducción y advertencia: José Gaos, 2 vols., Alianza Editorial, Madrid, 1989.
- Held, David, *Modelos de democracia*, traducción: Teresa Alberó, Alianza Editorial, Madrid, 1996.
- Heller, Agnes, *Teoría de las necesidades en Marx*, prólogo: P. A. Rovatti-traducción: J.

- F. Yvars, Ediciones Península, Barcelona, 1998.
- Heller, Herman, *El sentido de la política y otros ensayos*, prólogo: Massimo La Torre-traducción: Maximiliano Hernández Marcos y Encarnación Vela Sánchez, Pre-Textos, Valencia, 1996.
 - , *Escritos Políticos*, prólogo: Antonio López Pina-traducción: Salvador Gómez de Arreche, Alianza Editorial, Madrid, 1985.
 - Herrera Flores, Joaquín, «Cultura y derechos humanos: la construcción de los espacios culturales», en *Revista Científica de Información y Comunicación*, N° 5, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2008.
 - , «Hacia una visión compleja de los Derechos Humanos», en Herrera Flores, Joaquín (Editor), *El vuelo de Anteo. Derechos Humanos y crítica de la razón liberal*, Palimpsesto-Derechos Humanos y Desarrollo, Editorial Descleé de Brouwer, Bilbao, 2000.
 - , *La reinención de los derechos humanos*, Editorial Atrapasueños, Sevilla, 2008.
 - , *Los derechos humanos como productos culturales: crítica del humanismo abstracto*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2005.
 - , *Los derechos humanos en la Escuela de Budapest*, Editorial Tecnos, Madrid, 1989.
 - Herrero López, Monserrat, *El nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*, Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), Navarra, 2007.
 - Hobbes, Thomas, *De Cive*, prólogo, traducción y notas: Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
 - , *Leviatán*, traducción, prólogo y notas: Carlos Mellizo, 2 vols., Alianza Editorial, Madrid, 1992.
 - Hobsbawm, Eric, *En torno a los orígenes de la revolución industrial*, traducción: Ofelia Castillo y Enrique Tandeter, Siglo XXI Editores, Madrid, 1998.
 - , *Guerra y Paz en el Siglo XXI*, traducción: Beatriz Eguibar, Ferran Esteve, Tomás Fernández y Juanmari Madariaga, Editorial Sol 90, Buenos Aires, 2012.
 - , *Historia del Siglo XX*, traducción: Juan Faci, Jordi Ainaud y Carme Castells, Grijalbo-Mondadori, Barcelona, 1997.
 - , *La Era de la Revolución, (1789-1848)*, traducción: Felipe Ximénez de Sandoval, Biblioteca de E.J. Hobsbawm de Historia Contemporánea, Crítica Grijalbo Mondadori, Buenos Aires, 1998.
 - , *La Era del Capital, (1848-1875)*, traducción: A. García Fluixá y Carlo A. Caranci, Biblioteca de E.J. Hobsbawm de Historia Contemporánea, Crítica Grijalbo Mondadori, Buenos Aires, 1998.
 - Horkheimer, Max, Adorno, Theodor, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, introducción y traducción: Juan José Sánchez, Editorial Trotta, Madrid, 1998.
 - Huntington, Samuel, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, traducción: José Pedro Tosaus Abadía, Editorial Paidós, Barcelona, 1997.
 - Hyppolite, Jean, *Génesis y Estructura de la «Fenomenología del Espíritu» de Hegel*, traducción: Francisco Fernández Buey, Ediciones Península, Barcelona, 1998.
 - Inojosa Bravo, Daniel, «Consideraciones sobre los vínculos entre lo político y lo normativo en Aristóteles», en *Revista De Lege Ferenda*, Departamento de Ediciones y Publicaciones de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de San Juan, San Juan-Argentina, 2011.
 - , «El enfoque epistémico de las perspectivas biopolíticas de Foucault y Agamben. De la crítica nietzscheana del conocimiento y la genealogía, a la arqueología del poder político en Occidente», en *RevIISE. Revista de Ciencias Sociales y Humanas del Instituto de Investigaciones Socio-Económicas*, Facultad de Ciencias Sociales,

- Universidad Nacional de San Juan-Argentina, Vol. 8, N° 8, 2017.
- , «Lo político desde la excepcionalidad política y socioeconómica», en Muraca, Matías, Andriotti Romanin, Enrique, Groth, Terrie (Comps.), *Teoría y práctica de la política. Argentina y Brasil: nuevas formas de la dependencia, nuevos desafíos para el desarrollo*, Universidad Nacional General Sarmiento-Prometeo Libros, Buenos Aires, 2010.
- Jakobs, Günther, «Derecho penal del ciudadano y derecho penal del enemigo», en Jakobs, Günther, Cancio Meliá, Manuel, *Derecho penal del enemigo*, prólogo: Günther Jakobs-traducción: Manuel Cancio Meliá, Thomson-Civitas, Madrid, 2003.
- Jarrett, Kylie, «The Alternative to Post-Hegemony: Reproduction and Austerity's Social Factory», in *Culture Unbound. Journal of Current Cultural Research*, Vol. 6, Linköping University, Linköping-Sweden, 2014.
- Kalyvas, Andreas, «Soberanía popular, democracia y el poder constituyente», traducción: Susana Moreno Parada, en *Revista Política y Gobierno*, Vol. 12, N° 1, Centro de Investigación y Docencia Económicas, México, 2005.
- , *Democracy and the Politics of the Extraordinary. Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*, Cambridge University Press, New York, 2008.
- Kant, Immanuel, *Filosofía de la historia*, prólogo y traducción: Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.
- , *Metafísica de las costumbres*, estudio preliminar: Adela Cortina Orts-traducción: Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Editorial Tecnos, Madrid, 1994.
- Kantorowicz, Ernst, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, estudio preliminar: José Manuel Nieto Soria-prólogo: William Chester Jordan-traducción: Susana Aikin Araluce y Rafael Blázquez Godoy, Ediciones Akal, Madrid, 2012.
- Kaplan, Marcos, *Estado y Globalización*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2008.
- Karsenti, Bruno, «¿Hay un misterio del gobierno? Genealogía de lo político versus teología política», traducción: Edgardo Castro, en *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, N° 9, Buenos Aires, 2010.
- Kennedy, Paul, *Auge y caída de las grandes potencias*, traducción: J. Ferrer Aleu, Plaza y Janés Editores, Barcelona, 1995.
- Kershaw, Ian, *El mito de Hitler. Imagen y realidad en el Tercer Reich*, traducción: Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2004.
- , *La Dictadura Nazi*, traducción: Julio Sierra, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2004.
- Kojève, Alexandre, *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*, traducción: Juan José Sebreli-revisión: Alfredo Llanos, Editorial Leviatán, Buenos Aires, 2007.
- , *La Dialéctica del Amo y del Esclavo en Hegel*, traducción: Juan José Sebreli-revisión: Alfredo Llanos, Editorial Leviatán, Buenos Aires, 2006.
- Koselleck, Reinhart, *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, traducción: Luis Fernández Torres, Editorial Trotta, Madrid, 2012.
- Laclau, Ernesto, *La razón populista*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.
- Lagaay, Alice, «Entre la poesía y la muerte. La filosofía de la voz de Giorgio Agamben», traducción: Jorge Dotti, en *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, N° 9, Buenos Aires, 2010.
- Lenin, V. I., *El Estado y la Revolución*, traducción: texto de la edición española de las *Obras Escogidas de Lenin* en Moscú de 1948, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Beijing, 1985.

- , *El Imperialismo, fase superior del capitalismo*, traducción: texto de la edición española de las *Obras Escogidas de Lenin* en Moscú de 1948, Ediciones Libertador, Buenos Aires, 2005.
- Lemaître, Jules, *Juan Jacobo Rousseau*, traducción: Julio Irazusta, Ediciones Huemul, Buenos Aires, 1967.
 - Leonardelli, Eduardo Luis, *Historia de las ideas políticas. Desde Maquiavelo al siglo XX*, Honorable Cámara de Diputados de San Juan, San Juan-Argentina, 2007.
 - Leopold, David, *El joven Karl Marx. Filosofía alemana, política moderna y realización humana*, traducción: Jaime Blasco Castiñeyra, Ediciones Akal, Madrid, 2012.
 - Levinas, Emmanuel, *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, traducción: Ricardo Ibarlucía y Beatriz Horrac, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.
 - Lilla, Mark, *Pensadores temerarios. Los intelectuales en la política*, prólogo: Enrique Krauze-traducción: Nora Catelli, Editorial Debate, Barcelona, 2004.
 - Litvinoff, Diego Ezequiel, «Teorías contemporáneas del sujeto. De la crítica de la concepción esencialista a las estrategias para resistir el poder», en *HYBRIS. Revista de Filosofía*, Vol. 6, Nº 1, Santiago de Chile, 2015.
 - Locke, John, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, prólogo y traducción: Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 2005.
 - , *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, prólogo, traducción y notas: Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 1990.
 - López de Lizaga, José Luis, «Diálogo y conflicto. La crítica de Carl Schmitt al liberalismo», en *Revista Diánoia*, Vol. 57, Nº 68, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, México, 2012.
 - López, Cristina, «De los usos y abusos de la biopolítica foucaultea», en Raffin, Marcelo, Podestá, Beatriz, (Editores), *Problemas y debates de la tradición y la actualidad de la Filosofía Política*, Editorial de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes, Universidad Nacional de San Juan, San Juan-Argentina, 2012.
 - Löwith, Karl, *De Hegel a Nietzsche*, traducción: Emilio Estiú, Katz Editores, Buenos Aires, 2008.
 - , *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, traducción: Román Setton, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.
 - , *Historia del mundo y salvación*, traducción: Norberto Espinosa, Katz Editores, Buenos Aires, 2007.
 - , *Max Weber y Karl Marx*, traducción: Cecilia Abdo Ferez-introducción: Esteban Vernik-posfacio: Luis F. Aguilar Villanueva, Gedisa Editorial, Barcelona, 2007.
 - Löwy, Michael, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, traducción: Silvia Nora Labado, Ediciones Herramienta y Editorial El Colectivo, Buenos Aires, 2010.
 - Lukács, György, *El Asalto a la Razón. La historia del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, traducción: Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1959.
 - , *Marx, ontología del ser social*, introducción y traducción: Manuel Ballester, Ediciones Akal, Madrid, 2007.
 - Luxemburgo, Rosa, *Obras Escogidas*, sin mención del traductor, Editorial Antídoto, Buenos Aires, 2003.
 - Macpherson, Crawford B., *La democracia liberal y su época*, traducción: Fernando Santos Fortela, Alianza Editorial, Madrid, 1994.
 - , *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, traducción: Juan Ramón Capella, Editorial Trotta, Madrid, 2005.
 - Marcuse, Herbert, *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, traducción: Julieta Bombona de Sucre y Francisco Rubio Llorente, Alianza Editorial, Madrid, 1986.

- Marsh, David y Stoker, Gerry (Editores), *Teoría y Métodos de la Ciencia Política*, traducción: Jesús Cuellar Menezo, Alianza Editorial, Madrid, 1997.
- Marx, Karl, *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, introducción, bibliografía y cronología: Ángel Prior Olmos-traducción y notas: José María Ripalda, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.
 - , *Cuaderno Spinoza*, estudio preliminar, traducción y notas: Nicolás González Varela, Ediciones de Intervención Cultural/Montesinos Ensayo, Barcelona, 2012.
 - , *Diferencia entre la Filosofía de la Naturaleza de Demócrito y Epicuro*, sin mención del traductor, Sexto Piso Editorial, México, 2004.
 - , *Escritos de Juventud sobre el Derecho. Textos 1837-1847*, editor y traductor: Rubén Jaramillo, Editorial Anthropos, Barcelona, 2008.
 - , *Escritos sobre materialismo histórico*, traducción: César Ruiz Sanjuán, Pedro Ribas y Manuel Sacristán-selección, introducción y notas: César Rendueles, Alianza Editorial, Madrid, 2012.
 - , *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, im Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Werke*, Band 1, Dietz Verlag, Berlin, 1981.
 - , *Manuscritos: economía y filosofía*, introducción, notas y traducción: Francisco Rubio Llorente, Alianza Editorial, Madrid, 1993.
 - , *Miseria de la Filosofía*, edición y traducción: Martí Soler, Siglo XXI Editores, México, 1987.
 - , *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, im Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Gesamtausgabe. Werke, Artikel, Entwürfe. März 1843 bis August 1844*, Band 2, Dietz Verlag, Berlin, 1982.
 - , *Zur Judenfrage*, im Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Gesamtausgabe. Werke, Artikel, Entwürfe. März 1843 bis August 1844*, Band 2, Dietz Verlag, Berlin, 1982.
- Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Gesamtausgabe. Werke, Artikel, Entwürfe. März 1843 bis August 1844*, Band 2, Dietz Verlag, Berlin, 1982.
 - , *La ideología alemana*, traducción: Wenceslao Roces-cuidado de la edición: Nelson Acosta, Ediciones Pueblos Unidos, Buenos Aires, 1985.
 - , *La Sagrada Familia*, traducción: Carlos Liacho-prólogo: Franz Mehring, Ediciones Akal, Madrid, 1981.
 - , *Manifiesto del Partido Comunista*, introducción y traducción: Pedro Ribas, Alianza Editorial, Madrid, 2008.
 - , *Werke*, Band 1, Dietz Verlag, Berlin, 1981.
- Marzocca, Ottavio, «Vida desnuda, multitud, carne del mundo: la biopolítica como destino», traducción: Constanza Serratore, en *Revista Pléyade*, N° 17, Centro de Análisis e Investigación Política, Santiago de Chile, 2016.
- Mayer, Jacob Peter, *Max Weber y la política alemana*, traducción: Agustín Gil Lasierra, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1966.
- McCormick, John P., *Carl Schmitt's critique of liberalism. Against politics and technology*, Cambridge University Press, New York, 1999.
- Mehring, Reinhard, «Liberalism as a 'Metaphysical System': The Methodological Structure of Carl Schmitt's Critique of Political Rationalism», in Dyzenhaus, David (Editor), *Law as Politics. Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, Duke University Press, Durham, 1998.
- Meier, Heinrich, «La querella por la teología política. Una mirada retrospectiva», traducción: Nélica Trevisi, en *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, N° 8, Buenos Aires, 2009.
 - , *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político*, traducción: Alejandra Obermeier, Katz Editores, Buenos Aires, 2007.

- Mendiola Gonzalo, Ignacio, «El dispositivo de la captura: espacios y cuerpos bajo el signo de la excepcionalidad», en *Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social*, Vol. 16, Nº 1, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 2016.
- Merle, Marcel, *Sociología de las Relaciones Internacionales*, traducción: Roberto Mesa, Alianza Editorial, Madrid, 1997.
- Mill, John Stuart, *Sobre la libertad*, prólogo: Pedro Schwartz-estudio preliminar: Isaiah Berlin-traducción: Pablo de Azcárate-álbum: Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 1997.
- Mohler, Armin, «Schmitt y la Revolución Conservadora», sin mención del traductor, en Corbetta, Juan Carlos, Piana, Ricardo Sebastián, *Política y orden mundial. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2007.
- Molina Cano, Jerónimo, «Sombra y fama de Carl Schmitt en España», en *Revista Razón Española*, Nº 155, Fundación Balmes, Madrid, 2009.
- Mommsen, Wolfgang Justin, «Max Weber y la crisis del sistema de valores liberal», sin mención del traductor, en *Papers. Revista de Sociología*, Nº15, Barcelona, 1981.
- , *Max Weber. Sociedad, política e historia*, traducción: Ernesto Garzón Valdés, Alfa Ediciones, Barcelona, 1981.
- Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, traducción: Mercedes Blázquez y Pedro de Vega, Editorial Tecnos, Madrid, 1987.
- Moro Abadía, Óscar, *La perspectiva genealógica de la historia*, Universidad de Cantabria, Santander, 2006.
- Mouffe, Chantal, *El retorno de lo político*, traducción: Marco Aurelio Galmarini, Editorial Paidós, Barcelona, 1999.
- , *La paradoja democrática*, traducción: Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Gedisa Editorial, Barcelona, 2003.
- Muhle, Maria, «Sobre la vitalidad del poder. Una genealogía de la biopolítica a partir de Foucault y Canguilhem», en *Revista de Ciencia Política*, Vol. 29, Nº 1, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2009.
- Munné, Guillermo, «Racionalidades del derecho según Max Weber y el problema del formalismo jurídico», en *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, Nº 26, México, 2006.
- Navarrete, Roberto, «Carl Schmitt y el pensamiento del orden concreto: una crítica de la interpretación decisionista de la teología política schmittiana», en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Nº 52, Madrid, 2015.
- Negri, Antonio, «Biocapitalismo y constitución política del presente», en Cerbino, Mauro, Giunta Isabella (Comps.), *Biocapitalismo, procesos de gobierno y movimientos sociales*, traducción: Luca Mariotti, FLACSO Ecuador-Università della Calabria, Quito, 2013.
- , «Giorgio Agamben: The Discreet Taste of the Dialectic», en Calarco, Matthew, De Caroli, Steven (Editors), *Giorgio Agamben. Sovereignty and Life*, Stanford University Press, California, 2007.
- , *Descartes político o de la razonable ideología*, traducción: Marta Malo de Molina Bodelón, Ediciones Akal, Madrid, 2008.
- , *La Anomalía Salvaje. Ensayo sobre el poder y potencia en Baruch Spinoza*, traducción: Gerardo de Pablo, Editorial Anthropos, Barcelona, 1993.
- , *Marx más allá de Marx*, traducción: Carlos Prieto del Campo, Ediciones Akal, Madrid, 2001.
- , *Spinoza y nosotros*, traducción: Alejandrina Falcón, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2011.

- Negri, Antonio, Casarino Cesare, *Elogio de lo común*, traducción: Ferran Meler Ortí, Ediciones Paidós, Madrid, 2012.
- Negri, Antonio, Hardt, Michael, Zolo, Danilo, *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, traducción: Rosa Rius y Pere Salvat, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2004.
- , *Guide. Cinque lezioni su Imperio e dintorni*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2003.
- Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, introducción, traducción y notas: Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Buenos Aires, 2007.
- Nozick, Robert, *Anarquía, Estado y Utopía*, traducción: Rolando Tamayo, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1991.
- Panizza, Francisco (Comp.), *El populismo como espejo de la democracia*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.
- Payne, Robert, *El desconocido Karl Marx*, traducción: Pilar Giralt Gorina, Editorial Bruquera, Barcelona, 1975.
- Payne, Stanley, *El fascismo*, traducción: Fernando Santos Fontenla, Alianza Editorial, Madrid, 1996.
- Penchaszadeh, Ana Paula, «Hostilidad y soberanía. La hospitalidad como problema en la teoría de Giorgio Agamben», en Raffin, Marcelo (Editor), *Estética y política en la filosofía de Giorgio Agamben*, Aurelia Rivera Libros, Buenos Aires, 2015.
- Perdomo Castaño, Carlos Alberto, *Derechos fundamentales a medias e integralidad de los derechos*, Defensoría del Pueblo-Impronta Nacional, Bogotá, 2011.
- Pérez Luño, Antonio-Enrique, *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*, Editorial Tecnos, Madrid, 1999.
- , *Lecciones de Filosofía del Derecho. Presupuestos para una Filosofía de la Experiencia Jurídica*, Mergablum Edición y Comunicación, Sevilla, 1999.
- Piettre, André, *Marx y el marxismo*, traducción: José Vila Selma, Editorial Rialp, Madrid, 1977.
- Pinto, Julio, «La evolución del concepto de Presidente plebiscitario del Reich de Weber y Schmitt», en Dotti, Jorge, Pinto, Julio, (Comps.), *Carl Schmitt, su época y su pensamiento*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 2002.
- , *Max Weber actual. Liberalismo ético y democracia*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1996.
- Platón, *Diálogos I*, prólogo: Carlos García Gual-estudio introductorio: Antonio Alegre Gorri-traducción y notas: Julio Calonge, Editorial Gredos, Madrid, 2011.
- Plessner, Helmuth, *La risa y el llanto*, introducción: Lluís Duch-traducción: Lucio García Ortega, Editorial Trotta, Madrid, 2007.
- Polanyi, Karl, *La Gran Transformación. Crítica al liberalismo económico*, presentación y traducción: Julia Várela y Fernando Álvarez-Uría, Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1989.
- Popper, Karl, *La miseria del historicismo*, traducción: Pedro Schwartz, Alianza Editorial, Madrid, 1996.
- Popp-Madsen, Benjamin Ask, «The Nature of State of Nature: Hobbes, Sovereignty and Biopolitics», in *Tidsskriftet Politik*, University of Copenhagen, Copenhagen, 2014.
- Portantiero, Juan Carlos, *Los usos de Gramsci*, Grijalbo-Conceptos, Buenos Aires, 1999.
- Portelli, Hugues, *Gramsci y el bloque histórico*, traducción: María Braun, Siglo XXI Editores, México, 2003.
- Poulantzas, Nicos, *Fascismo y dictadura*, traducción: Aurelio Garzón del Camino, Siglo XXI Editores, México, 1998.
- Prélot, Marcel, *Historia de las Ideas Políticas*, traducción y supervisión: Manuel Osorio Florit, La Ley, Buenos Aires, 1971.

- Raffin, Marcelo, «Figuras de la subjetividad en el pensamiento de Giorgio Agamben», en Raffin, Marcelo (Editor), *Estética y política en la filosofía de Giorgio Agamben*, Aurelia Rivera Libros, Buenos Aires, 2015.
- , «La tensión metafísica-política en las filosofías de Michel Foucault y Giorgio Agamben», en Raffin, Marcelo, Podestá, Beatriz, (Editores), *Problemas y debates de la tradición y la actualidad de la Filosofía Política*, Editorial de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes, Universidad Nacional de San Juan, San Juan-Argentina, 2012.
- Rancière, Jacques, *El desacuerdo. Política y filosofía*, traducción: Horacio Pons, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1996.
- , *El odio a la democracia*, traducción: Irene Agoff, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2006.
- Rasch, William, «'Un ser peligroso y dinámico'. Carl Schmitt: la prioridad lógica de la violencia y la estructura de lo político», en *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, N° 3, Buenos Aires, 2004.
- Rawls, John, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 2005.
- , *Teoría de la justicia*, traducción: María Dolores González, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.
- Reale, Giovanni, Antiseri, Darío, *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico. Del Romanticismo hasta hoy*, traducción: Juan Andrés Iglesias, Tomo III, Editorial Herder, Barcelona, 1995.
- Rees, Laurence, *Auschwitz. Los nazis y la 'Solución Final'*, traducción: David León y Luis Noriega, Crítica, Barcelona, 2005.
- Restrepo Ramos, Jorge C., «La teología política de Carl Schmitt. Una lectura desde su debate con Hans Kelsen», en *Revista Derecho del Estado*, N° 31, Bogotá, 2013.
- Ricœur, Paul, *Ideología y utopía*, traducción: Alberto Bixio, Gedisa Editorial, Barcelona, 1999.
- Rossi, Miguel, A., «Schmitt y la esencia del catolicismo», en Dotti, Jorge, Pinto, Julio, (Comps.), *Carl Schmitt, su época y su pensamiento*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 2002.
- Rousseau, Jean Jacques, *El contrato social*, estudio preliminar y traducción: María José Villaverde, Editorial Tecnos, Madrid, 1988.
- Rush, Alan, «La teoría posmoderna del Imperio (Hardt & Negri) y sus críticos», en Borón, Atilio (Comp.), *Filosofía Política Contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía*, CLACSO, Buenos Aires, 2003.
- Rüthers, Bernd, *Carl Schmitt en el Tercer Reich*, presentación y traducción: Luis Villar Borda, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 2004.
- Ruvituso, Mercedes, «Del estatuto de la obra de arte al misterio de la economía», en *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, N° 9, Buenos Aires, 2010.
- Sala Rose, Rosa, *Diccionario crítico de mitos y símbolos del nazismo*, Acantilado, Barcelona, 2004.
- Sánchez Agesta, Luis, *Principios de Teoría Política*, Editora Nacional, Madrid, 1976.
- Santos, Boaventura de Sousa, *Derechos humanos, democracia y desarrollo*, traducción: Carlos Francisco Morales de Setién, Colección Dejusticia, Bogotá, 2014.
- Saravia, Gregorio, «Carl Schmitt: variaciones sobre el concepto de enemigo», en *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política*, N° 15, Madrid, 2012.
- Sartori, Giovanni, *Elementos de teoría política*, traducción: M.^a Luz Morán, Alianza Editorial, Madrid, 1992.
- Saxe-Fernández, John, «Globalización e imperialismo», en Saxe-Fernández, John (Coord.), *Globalización: crítica a un paradigma*, Universidad Nacional Autónoma de

México, Instituto de Investigaciones Económicas, Plaza y Janés Editores, Barcelona, 1999.

- Schmitt, Carl, «La teoría política del mito», traducción: Angelika Scherp, en Aguilar, Carlos Orestes (Comp.), *Carl Schmitt, Teólogo de la política*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.

—, *Catolicismo y forma política*, estudio preliminar, traducción y notas: Carlos Ruiz Miguel, Editorial Tecnos, Madrid, 2001.

—, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Duncker & Humbolt, Berlin, 1979.

—, *Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso*, traducción: Silvia Villegas-posfacio: Gerd Giesler, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.

—, *Die geistesgeschiliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Duncker & Humbolt, Berlin, 1985.

—, *El concepto de lo político*, introducción y traducción: Rafael Agapito, Alianza Editorial, Madrid, 2002.

—, *El Leviathan en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes*, traducción: Francisco Javier Conde, Editorial Struhart & Cía., Buenos Aires, 1990.

—, *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del 'Ius publicum europaeum'*, traducción: Dora Schilling Thon, Editorial Struhart & Cía., Buenos Aires, 2005.

—, *Estructura del Estado y Derrumbamiento del Segundo Reich-La Lógica de la Sumisión Espiritual*, traducción: Gabriel Guillén Kalle-anotaciones y comentarios: Günter Maschke, Editorial Reus, Madrid, 2006.

—, *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*, presentación, Julio A. Prados-traducción: Ánima Schmitt de Otero, Editorial Trotta, Madrid, 2010.

—, *Hamlet o Hécuba. La irrupción del tiempo en el drama*, introducción: Román García Pastor y José L. Villacañas Berlanga-traducción: Román García Pastor, Pre-Textos-Universidad de Murcia, Valencia, 1994.

—, *Interpretación Europea de Donoso Cortés*, traducción: Francisco de Asís Caballero, Editorial Struhart & Cía., Buenos Aires, 2006.

—, *La defensa de la Constitución*, prólogo: Pedro de Vega-traducción: Manuel Sánchez Sarto, Editorial Tecnos, Madrid, 1998.

—, *La Dictadura*, traducción: José Díaz García, Alianza Editorial, Madrid, 2007.

—, *La tiranía de los valores*, prólogo: Jorge E. Dotti-traducción y notas: Sebastián Abad, Hydra, Buenos Aires, 2009.

—, *La revolución legal mundial*, prólogo: Rüdiger Voigt-traducción: Sebastián Abad, Hydra, Buenos Aires, 2012.

—, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humbolt, Berlin, 2004.

—, *Romanticismo político*, introducción: Jorge E. Dotti-traducción: Luis A. Rossi y Silvia Schwarzböck, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2001.

—, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart, 1984.

—, *Sobre el parlamentarismo*, estudio preliminar: Manuel Aragón-traducción: Thies Nelson y Rosa Grueso, Editorial Tecnos, Madrid, 1996.

—, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, estudio preliminar, traducción y notas: Montserrat Herrero, Editorial Tecnos, Madrid, 1996.

—, *Teología política*, traducción: Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez-epílogo: José Luis Villacañas Berlanga, Editorial Trotta, Madrid, 2009.

- , *Teología política*, introducción *Teología Política*: Luis María Bandieri-traducción *Teología Política*: Francisco Javier Conde-traducción *Teología Política II*: Angelika Scherp, Editorial Struhart & Cía., Buenos Aires, 2005.
- , *Teoría de la Constitución*, presentación y traducción: Francisco Ayala-epílogo: Manuel García-Pelayo, Alianza Editorial, Madrid, 2006.
- , *Teoría del Partisano. Acotación al concepto de lo político*, traducción: Ánima Schmitt de Otero, Editorial Struhart & Cía., Buenos Aires, 2005.
- , *Tierra y mar. Una reflexión sobre la historia universal*, prólogo: Ramón Campderrich-epílogo: Franco Volpi-traducción: Rafael Fernández-Quintanilla, Editorial Trotta, Madrid, 2007.
- Schmitt, Carl, Kelsen, Hans, *La polémica Schmitt/Kelsen sobre la justicia constitucional: El defensor de la Constitución versus ¿Quién debe ser el defensor de la Constitución*, estudio preliminar: Giorgio Lombardi-traducción: Manuel Sánchez Sarto y Roberto J. Brie, Editorial Tecnos, Madrid, 2009.
 - Schumpeter, Joseph, *Capitalismo, socialismo y democracia*, traducción: Atanasio Sánchez, 2 tomos, Ediciones Folio, Barcelona, 1984.
 - Seco Martínez, José María, Rodríguez Prieto, Rafael, «Una mirada a la filosofía de la democracia de Toni Negri», en *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, Sociedad Española de Filosofía Jurídica y Política, Madrid, 2005.
 - Sereny, Gitta, *Albert Speer. El arquitecto de Hitler: su lucha con la verdad*, traducción: Aníbal Leal, Ediciones Península, Barcelona, 2006.
 - Sieyès, Emmanuel, *¿Qué es el Tercer Estado?-Ensayo sobre los privilegios*, introducción, traducción y notas: Marta Llorente Sariñena y Lidia Vázquez Jiménez, Alianza Editorial, Madrid, 1994.
 - Sirczuk, Matías, «Teología política y modernidad. Carl Schmitt y el pensamiento político posfundacional», en *Res publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, Nº 25, Madrid, 2011.
 - Skinner, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, traducción: Juan José Utrilla, 2 vols., Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
 - Sombart, Werner, *Los judíos y la vida económica*, traducción: Eliseo F. Prieto, Ediciones Cuatro Espadas, Buenos Aires, 1981.
 - Sorel, Georges, *Reflexiones sobre la violencia*, prefacio: Isaiah Berlin-traducción: Florentino Trapero-traducción del prefacio: María Luisa Balseiro, Alianza Editorial, Madrid, 2005.
 - Sosa Wagner, Francisco, *Carl Schmitt y Ernst Forsthoff: coincidencias y confidencias*, Marcial Pons, Madrid, 2008.
 - Stirner, Max, *El único y su propiedad*, prólogo, traducción y notas: José Rafael Hernández Arias, Valdemar, Madrid, 2004.
 - Strauss, Leo, *¿Qué es la filosofía política?*, traducción: Amando A. De la Cruz, Ediciones Guadarrama, México. 1970.
 - , *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, traducción: Silvana Carozzi, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.
 - Tácito, *Obras Completas*, traducción: Carlos Coloma y Vicente Blanco García, El Ateneo Editorial, Buenos Aires, 1952.
 - Tarnawski, Edward, «A la espera de un cambio conceptual en la Ciencia Política», en *Revista de Estudios Políticos*, Nº 82, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993.
 - Tawney, Richard, *La religión en el origen del capitalismo*, traducción: Jaime Menéndez, Editorial Dédalo, Buenos Aires, 1959.

- Tocqueville, Alexis, *La Democracia en América*, prefacio y notas: Jacob Peter Mayer-introducción: Enrique González Pedrero-traducción: Luis R. Cuéllar, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.
- , *Recuerdos de la Revolución de 1848*, prólogo: Ramón Ramos-traducción: Marcial Suárez, Editorial Trotta, Madrid, 1994.
- Toynbee, Arnold, *La Europa de Hitler*, traducción: Pablo Uriarte, Editorial Sarpe, Madrid, 1985.
- Troeltsch, Ernst, *El protestantismo y el mundo moderno*, traducción: Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1958.
- Vázquez García, René, «Weber y su concepción de la democracia posible», en *Andamios. Revista de Investigación Social*, Vol. 3, Nº 5, México, 2006.
- Verdú, Pablo Lucas, «Carl Schmitt, interprete singular y máximo debelador de la cultura política-constitucional demoliberal», en *Revista de Estudios Políticos*, Nº 64, Madrid, 1989.
- Veyne, Paul, *Foucault: pensamiento y vida*, traducción: María José Furió Sancho, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2014.
- Vieyra Bahena, Pedro José, Hernández Prado, José, «La noción de individuo moderno en la obra de Max Weber», en *Sociológica*, Año 27, Nº 75, México, 2012.
- Villacañas Berlanga, José Luis, García Pastor, Román, «Walter Benjamin y Carl Schmitt: Soberanía y Estado de Excepción», en *Daimon. Revista de Filosofía*, Nº 13, Madrid, 1996.
- Villacañas Berlanga, José Luis, «En diálogo con Weber. Sobre *La tiranía de los valores* de Carl Schmitt», en *Revista Co-herencia*, Vol. 10, Nº 18, Medellín, 2013.
- , «Max Weber entre liberalismo y republicanismo», en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Nº 33, Madrid, 2005.
- , *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.
- , *Populismo*, La Huerta Grande Editorial, Madrid, 2015.
- Voegelin, Eric, *La nueva ciencia de la política*, traducción: Joaquín Ibarburu, Katz Editores, Buenos Aires, 2006.
- Volpi, Franco, *El Nihilismo*, traducción: Cristina I. del Rosso y Alejandro G. Vigo, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2005.
- Weber, Marianne, *Biografía de Max Weber*, introducción: Guenther Roth-traducción: María Antonia Neira Baigorria, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.
- Weber, Max, *Historia económica general*, prefacio y traducción: Manuel Sánchez Sarto, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.
- , *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, traducción: José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynez y José Ferrater Mora, Fondo de Cultura Económica, México, 2008.
- , *El político y el científico*, introducción: Raymond Aron-traducción: Francisco Rubio Llorente, Alianza Editorial, Madrid, 1992.
- , *Ensayos sobre metodología sociológica*, introducción: Pietro Rossi-traducción: José Luis Etcheverry, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1990.
- , *Escritos Políticos*, estudio preliminar y traducción: Joaquín Abellán, Alianza Editorial, Madrid, 1991.
- , *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, traducción: Luis Legaz Lacambra, Ediciones Península, Barcelona, 2001.
- , *Politik als Beruf*, Reclams Universal Bibliothek, Stuttgart, 2010.
- , *Sociología del poder. Los tipos de dominación*, estudio preliminar, edición y traducción: Joaquín Abellán, Alianza Editorial, Madrid, 2010.

- , *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Verstehenden Soziologie*, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 2002.
- Weber, Samuel, «‘El principio de representación’ en *Catolicismo romano y forma política* de Carl Schmitt», traducción: Diego Rosello, en *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, N° 4, Buenos Aires, 2005.
 - Weisz, Eduardo, «Max Weber: la racionalización del mundo como proceso histórico-universal», en *Reis. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, N° 134, Madrid, 2011.
 - Wendling, Amy, E., *Karl Marx on Technology and Alienation*, Palgrave Macmillan, Hampshire, 2009.
 - Yebra López, Carlos, «El concepto de *multitud* en la filosofía de Negri», en *Revista Internacional de Pensamiento Político*, Vol. 8, Sevilla, 2013.
 - Zarka, Yves Charles, (Coord.), *Carl Schmitt o el mito de lo político*, traducción: Estela Consigli, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2010.
 - Zeitlin, Irving, *Ideología y teoría sociológica*, traducción: Néstor A. Míguez, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1970.
 - Žižek, Slavoj, *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal) uso de una noción*, traducción y notas: Antonio Gimeno Cuspinera, Pre-Textos, Valencia, 2002.
 - , «En contra de los derechos humanos», traducción: Juan Pablo Bohórquez y María Carlota Ortiz, en *Revista Suma de Negocios*, Vol. 2, N° 2, Bogotá, 2011.
 - , «Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional», en Jameson, Fredric, Žižek, Slavoj, *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, introducción: Eduardo Grüner-traducción: Mora Irigoyen, Editorial Piadós, Buenos Aires, 2005.
 - , *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, traducción: Jorge Piatigorsky, Editorial Piadós, Buenos Aires, 2001.
 - Zola, Émile, *Yo acuso. La verdad en marcha*, traducción: José Elías, Tusquets Editores, Buenos Aires, 2005.
 - Zolo, Danilo, «La ‘tragedia’ de la Ciencia Política», traducción: César Cansino, en *Revista Temas y Debates*, N° 14, Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Rosario, Rosario-Argentina, 2007.
 - , *La justicia de los vencedores*, traducción: Elena Bossi-revisión: Pablo Eiroa, Edhasa, Buenos Aires, 2007.